د. حسين سعد

بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر

(1900 م - 1318 هـ إلى 1964 م - 1384 هـ)

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بين الأصالة والتغريب

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

تلكس : LE M.A.J.D 21665 -20680

الاهداء

الى أبي الكادح
وأمي الصابرة
جني جهد باركه دعاؤكما

تمهيد

موضوع هذا الكتاب يدور حول اتجاهات نفر من المفكرين العرب المسلمين في مصر خلال العقود الستة من القرن العشرين ، والتي اعتبرناها علمانية ، وحاولنا في هذا الكتاب تبيان مدى أصالتها أو تغريبها .

وقصدنا بالاتجاهات مواقف أفكارهم التي ارتضوها لأنفسهم إزاء المسائل الواردة في العمل الذي نمهّد له ، والمتمحور حول :

1 ـ بناء الدولة .
2 ـ فصل الدين عن السياسة .
3 ـ تحديث التربية .
4 ـ تحرير المرأة .
5 ـ وضع مرتكزات النهضة ودعائمها .

والعلمانية ، بالمفهوم الذي أخذنا به ، هي ذلك المفهوم في النظر الى قضايا الحياة المستند الى مبادىء العقل ومسلمات العلم ، لا إلى الأصول الدينية وتعاليم السماء .

وعنينا بالأصالة كمفهوم جديد ـ قديم في الفكر العربي الطرح الذي يتناول إعادة معالجة قضية ذات جذور في الماضي في ضوء فهم جديد للتراث يتّسم بالجدة على مستوى المضمون والصدق والأمانة على مستوى التعبير عما يختلج في ذات الكاتب .

أمّا التغريب فهو مفهوم جديد أيضاً . وقد تتبعناه بمعنى الطرح الداعي الى الأخذ عن الغرب للتحرر من الشعور بالدونية والسير في ركب الحضارة والحداثة .

إنّ المسوغ لاختيار هؤلاء المفكرين متعدد الجوانب والابعاد . ففي جانب أول هم من أبرز رواد عصر النهضة العربية . إنهم الممثلون الأشد صراحة لذلك التيار من

التفكير الداعي الى اقتباس روح الحضارة الأوروبية بشتى أشكالها وأفانينها بغية أن تأخذ بلادهم بأساليب التقدم ، وتنفض عن كاهلها غبار التخلف : فقاسم أمين هو المفكر الأبرز في موضوع تحرير المرأة ، والاعـلاء من شأنها ، تمـاماً كـما فعل الأوروبيـون . واسماعيل مظهر هو الكاتب الأشد إندفاعاً الى ترقية العقل العربي الى درجة العلمية ، باعتبارها درب الانعتاق من طريقة التفكير الميتولوجي اللايقيني . ولـطفي السيد هـو « أستاذ الجيل » بلا منازع في الدعوة الى « المذهب الحري » وبنـاء النهضة السيـاسية والاجتماعية من وحي مصلحة الفرد ومنفعته ، كما هي الحال عند الأوروبيين الذين بلغوا درجة عالية من الحضارة ارتكازاً الى مبادىء الحرية والنفعية . وعلي عبد الرازق هـو الكاتب الأول الذي تجرّأ على تناول مسألة الخلافة وبيّن أنها ليست أصلاً في الاسلام ، ولم تكن البتة قاعدة لبناء نظام الحكم . وطه حسين لا تخفى أهميته على الباحثين ، فهو الكاتب الذي وضع الصيغة النهائية لطائفة من الأفكار قام عليهـا الفكر الاجتـماعي والعمل السياسي في البلدان العربية طيلة ثلاثة عقود . أما خالد محمد خالد فقد اقتفى أثر سلفه علي عبد الرازق ، مجسّداً في مشروعه السياسي نزعة مزج فيها بـين أنظمـة سياسية شتى .

وفي جانب ثان ، يشكل هؤلاء الأعلام روّاد مدرسة فكرية واحدة قامت عـلى حرّية الفكر وحرّية البحث العلمي ، وخاض أتباعها معارك فكرية وسياسية ضارية ضد المحافظين . من هنا نرى من الأهمية بمكان تفصيل القول في عمل هذه المدرسة ، على نحو نطمح فيه إلى إظهار مدى الخدمات الفكرية التي أدتها الى العقل والفكر العربيين .

وفي جانب ثالث ، نرى أن أهمية الموضوع تتمثل في الكشف عن مسائل أثارها هؤلاء الكتاب ، وتناولوها على نحو مغاير لما هو مألوف . وقد عالج الدارسون على هذا الوجه أو ذاك فكر كتابنا في ضوء هذه المسائل . فجاءت خلاصة أبحاثهم تعبيراً عن وجهـات نظر ، لم يحكمهـا طرح واحـد . ولم تكن غايتهـا معالجـة إشكاليـة فكريـة مطروحة . وما نطمح اليه في هذا البحث الكشف عمّا إذا كان كتّاب النهضة المقصودون في عملنا هذا دعاة فكر علماني أصيل . على أن المرتجى يبقى في أن تشكل خلاصة ما ينتهي اليه هذا البحث مادة يتابع بحثها آخرون .

لقد تناولنا في بحثنا قضايا محددة عالجها اعلام الكتاب في كتاباتهم وبات مجرّد ذكرها يشير إلى أصحابها . لكن الباحثين درسوها علماً . وما نفعله في هذا البحث جمع شتيت آرائهم ، وإدراجه ضمن إطار نظام فلسفي .

إنّ المواضيع المثارة ليست غاية في ذاتها ، إنها شواهد على مدى الأصالة والتغريب عند هؤلاء المفكرين .

وفي الواقع ، فمن الأهمية بمكان إبراز القضايا اللافتة في فكر هؤلاء الأعلام ، للدلالة على أن ما قدموه يندرج في سياق مشروع التحديث ، ليس فقط ، للمجتمع العربي ـ الاسلامي في مصر ، وإنما أيضاً للذهنية العربية .

إنّ اختيار مسائل بعينها وتسليط الأضواء عليها ، لم يكن بأي حال اختياراً كيفياً . لقد استند الى منهجية في النظر ، تتمثل في إعادة تناول المواضيع التي قامت عليها شهرة المفكرين الذين نحن بصددهم : أولاً في عرض لأبرز مفاصل هذه المواضيع ، وثانياً ، لتمحيص النظر في مدى الأصالة أو التغريب .

أضف إلى ذلك أن ثمة قاسماً مشتركاً يجمع المواضيع المثارة ، ذلك أنها اعتبرت بنظر أصحابها الشروط الضرورية للتقدم الاجتماعي والسياسي والحضاري . ذلك أن « تحرير المرأة » ، هو الشرط الآيل لصلاح حال الأمة عند قاسم أمين ، وإحلال العقلية العملية مكان العقلية الغيبية هو شرط النهضة عند إسماعيل مظهر ، والأخذ بمبدأي الحرية والنفعية عند لطفي السيد ، هو السبيل الى التقدم ، والاصلاح التربوي والسياسي على قاعدة وحدة الحضارة الانسانية هو الشرط الموصل الى مرتبة الحضارة الأوروبية بنظر طه حسين ، ودحض فكرة دولة الخلافة وتبيان أن ليس في الاسلام نظام معيّن للحكم هما الشرط الطبيعي للأخذ بتشريعات الغرب والشرق في المجال السياسي وإدارة البلاد عند علي عبد الرازق وخالد محمد خالد .

والملاحظ في هذه الشروط إرتكازها على قواعد العلم والعقل ، وابتعادها عن النصوص الدينية . وهذا في صميم الفكرة العلمانية التي نسعى جاهدين لاظهارها في هذا البحث .

أمّا البحث بذاته ، لقد قسمنا الكتاب الى مقدمة وسبعة فصول وخاتمة وملحق . ولم نقم تقسيمنا على أساس الباب . ذلك لأن طبيعة المسألة المطروحة تنطوي على معالجة تيار العلمانية وسماته في الفكر العربي الحديث ، مما استدعى نظام الفصل .

في المقدمة عرفنا المفاهيم الثلاثة في البحث : العلمانية ، الأصالة ، التغريب . بعدها درسنا تطوّر مفهوم العلمانية منذ نشأتها في أوروبا إلى أن وصلت الى المفكرين العرب المقصودين في الكتاب . مع الاشارة إلى عوامل انتقال الفكر الأوروبي الى العرب ، والنزعة العلمانية منه بوجه خاص .

وفي الفصول الستة ، تناولنا مسألة « علمانية » محدّدة في فصل مستقل لحصر

البحث والتمكن من تسليط الضوء على الفكرة التي نود إبرازها .

وخصصنا الفصل السابع والأخير لتحليل مجمل الأفكار ، وكشف الترابط والمقارنة بين النقاط المثارة ، والتوقف عند أهدافها وأسبابها .

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن هذا الكتاب شكّل أطروحة دكتوراه ـ اختصاص في الفلسفة نوقشت في كلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة القديس يوسف . ولا بدَّ من لفت الانتباه إلى أن الآراء الواردة فيه تعبر عن وجهة نظر صاحبه .

والله ولي التوفيق

مقـدّمة

نبحث في هـذه المقدمـة في تحديـد المفاهيم المعتمـدة في الكتاب : **العلمانيـة** ، **الأصالة** ، **التغريب** . ومن ثمّ تقرير ما سنفهم منها في هذا العمل ، ثمّ نتناول نشأتها واستخدامها في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، ونتوقّف بصورة خـاصة عنـد نشأة العلمنة وتطوّرها في أوروبا ، وكيف وصلت الى المفكرين العرب المسلمين ، واستطراداً تسرّب الفكر الأوروبي الى العقل العربي الاسلامي الحديث والبيئة الفكرية والسياسية والاجتماعية لظهور مصطلح « العلمانيون المسلمون » .

أ ـ العلمانية

1 ـ مفهوم العلمانية : علمنة ـ علمانية

اللفظة مشتقة لغة من المصدر عَلْم . والعَلِمُ هو العالم الدنيوي .

ومفهوم العلماني (Laîc) (وليس العِلماني بكسر العين) يدل كتعبير لاهوتي على إنسان لا شركة له مع من لهم السلطة « سلطة الادارة أو سلطات الأسرار في الكنيسة ، أي ما لا يدخل في إطار الأكليرس »[1] . فالعلماني ، إذاً ، ما ليس كنسياً ، وميدان عمله الرئيسي الالتزام الزمني . ومعنى علمانية (Laîcisme) هو « الاشاحة عن الانتساب الى فئة الكهنوت . . . ولذا درج الباحثون الاجتماعيون على مصطلحي العلمانية المؤمنة والعلمانية الملحدة »[2] .

---

(1) كارل رهنر (Karl, Rehner) وهربرت غريملر (Harbert Glimler) **معجم اللاهوت الكاثوليكي** ، ترجمة عبده خليفة . كلمة « علماني » ، ص 222 .

(2) عبد الله العلايلي : « كلمة علمنة » ، في **مجلة آفاق** ، عدد خاص ، حزيران ، 1978 ، ص ص 1 ـ 2 .

وأضفت الأكاديمية الفرنسية على تعبير (Laïcité) « إعطاء المؤسسات خاصية غير دينية »[3] .

والعلمانية في قاموس ليتريه (Littré) هي غياب كل المظاهر الدينيـة من النظم السيـاسية . إنّها مفهـوم يرتكـز على « الفصـل التام بـين المجتمع الـديني والمجتمـع المدني »[4] .

واختلفت النظرة الى العلمانية عند الكتّاب والمصلحين الذين تناولوها . وذلك تبعاً للمواقع الفكرية التي انطلقوا منها ، والاهداف التي سعوا وراءها . فالمطران غريغوار حدّاد المعروف بدعوته إلى اعتماد نظام العلمنة في لبنان يحدّد « العَلْمانية » (بفتح العين) بأنها « أولاً نظرة شاملة للعالم ، بمعنى الكون كلّه أي مجموعة الكائنـات . . . وهذه النظرة الشاملة تؤكد استقلالية العالم بكلّ مقوماته وأبعاده وقيمه تجاه الدين ومقوماتـه وأبعاده . أي مثالاً : إستقلالية الدولة والمجتمع ومؤسساتها ، وقوانينها ، وقضاياهما ، وسلطاتها عن المؤسسات والقوانين والسلطات الدينية »[5] . ويمضي المطران حداد في شرح معنى الاستقلالية ، فيقول : « الاستقلالية تعني أن هناك قيمة ذاتية فعلية للعالم والمجتمع والانسان وقضاياه غير مستمدة من الدين والقيمة الدينية »[6] .

أما الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، فيتناول العلمانية من وجهة نظر إسلامية ، رافضة لها ، فيصفهـا بأنها « نهج حيـاتي مادي تكـون نتيجة لنمـوّ الفلسفات المـادية اللادينية ، وهي النهج الحياتي الذي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع والعلاقات الانسانية داخل المجتمع »[7] .

ويضع ياسين الحافظ ، المتأثر بالفكر الأوروبي بشقّيه الغربي والماركسي ، إطاراً تـاريخياً لمصـطلح العلمنة : فـيربط نشأتهـا في الغـرب بسيـطرة العقـل عـلى تـوجيـه المجتمعات ، وبظهور القومية كإطار اجتماعي ـ سياسي لشعوب أوروبا . يقول بهـذا المعنى أن « العلمنة كما نشأت في الغرب هي إحدى التظاهرات الفرعية لعقلنة المجتمع

---

(3) Edmond Rabbath, **L'idée de Laicité en accident, dans Reflexions sur la laicité,** conférences de l'Université St. Esprit, p. 38.

(4) عصام خليفة ، مدخل الى تحديد العلمانية ، **مجلة الجندي** ، نيسان 1982 ، ص 24 ـ 27 .

(5) غريغوار حداد ، « **العلمنة استراتيجية أم تكتيك ؟** » في **مجلة آفاق** ، عدد خاص ، حزيران 1978 ، ص 64 ـ 93 .

(6) م . ن . ، ص ص نفسها .

(7) محمد مهدي شمس الدين ، « **العلمانية** » ، ص 7 .

فضلاً عن أنها نتيجة من نتائج قومنة المجتمع »[8] .

في التحديدات السابقة ، يتميّز كلام المطران حداد بأنه ينطلق من صميم فكرة العلمنة ، أي الاستقلال بين نطاق العالم (والمجتمع جزء منه) وبين نطاق الدين ، وبأن لكلا النظامين وجوداً قائماً بذاته . أما ما أورده الشيخ شمس الدين والحافظ ، فإنه ينظر الى العلمانية من خلال العوامل التي أدّت إلى نشوئها ، وساهمت في بروزها كاتجاه يحكم المجتمعات الأوروبية .

مع تسجيل الأهمية لمجمل ما تقدم من تعريفات ، فثمّة تحديد للعلمانية نميل الى اعتماده ، وهو أن : العلمانية منحى في التفكير ينطلق من أن للعالم بذاته وجوداً مستقلاً مغايراً عن وجود خالقه ، وبالتالي فإنّ تنظيم المجتمع والدولة والثقافة يجب أن يكون من صميم العالم نفسه ، مما يؤدي تلقائياً إلى تحريره من سلطة المؤسسات الدينية ، من دون أن يعني ذلك إنكاراً للخالق أو نفياً للدين . والعلمنة ، بهذا المعنى ، هي تنظيم المجتمعات وفق القوانين التي يضعها العقل والعلم الانسانيين على مستوى السلطة والادارة ونظام العمل والاقتصاد والتربية والزواج وكل أوجه النشاط الانساني .

2 ـ نشأة مفهوم العلمانية وتطوّره

كلمة العلمانية وضعت عند العرب في أواسط القرن التاسع عشر في مقابل (Laicisme) بالفرنسية أو (Secularism) بالانكليزية .

وكلمة (Laic) موجودة منذ القرن الثالث عشر ، ولكنها استعملت بكثرة بعد القرن السادس عشر . وهي تعني الشخص الذي لا ينتمي إلى رجال الدين .

ومنذ البدء ، « أعطت الكنيسة المؤمنين العاديين اسم (Laikos) بينما تسمية (clerikos) ارتبطت بالأساقفة والكهنة والرهبان ، ومنها إشتقت كلمتا (Clerc, Clergé) في القرن الثاني عشر وبقيت تدل على رجال الدين حتى اليوم »[9] .

ومفهوم العلمانية نشأ في أوروبا ، وفي فرنسا بوجه خاص ، وتطور ليصبح فكرة سياسية تولّدت عن فصل الكنيسة عن الدولة . وبنتيجة هذا الفصل ، ترتب على الدولة ألا تمارس أي سلطة زمنية أي سياسية . « فالدولة بهذا المعنى مستقلة في شؤونها الزمنية تعالجها في ضوء العقل ، وليس بواسطة الدين ، وهي محايدة تجاه جميع الأديان في

(8) ياسين الحافظ ، « الايديولوجية التقليدية الاسلامية والايديولوجية التقليدية المسيحية » ، في لبنان الآخر ، ص 102 .

(9) عصام خليفة ، مدخل الى تحديد العلمانية وتطورها في الغرب ، مجلة الجندي ، نيسان 1982 ، ص 24 .

مجتمعها تعاملها على قدم المساواة ، دون تدخّل في شؤونها ، بينما الكنيسة حرّة في شؤونها الروحية والدينية »[10] .

فالعلمانية ، إذاً ، في نظرة كلّية ، وبمعزل عن موطن نشأتها الأول ، هي نتاج العقل العلمي في الفلسفة وثمرة من ثمرات العقل والعلم في البحث عن حلول لمعضلات الحياة الانسانية . لقد نشأت العقلية المعلمنة في الغرب . وتجسّد فعل التحوّل الفكري في الطلاق بين العلم والدين وإفساح المجال أمام العقل ليقول كلمته في كل شيء ، وأول من نادى بذلك غليوم أوكام* (William Ockham) الذي اعتبر أنه ليس على الانسان أن يفهم ما وراء الطبيعة ، بل عليه وبإمكانه أن يفهم ما في الطبيعة فكانت تلك نقطة تحوّل بالنسبة للعلماء والباحثين ، ولا سيّما أن بعض المحاولات العلمية كانت قد نجحت وأدت الى العديد من الاكتشافات .

وفي مرحلة النهضة (La Renaissance) ما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر نمت الروح الدنيوية في الإنسان .

وفي القرن السابع عشر يأتي العقل والاختبار ليحتلا مرتبة سامية بعكس « المعتقدات والممارسات الدينية القائمة على العالم الآخر والوحي ، ويعاد للانسان دوره في رسم مصيره »[11] .

ومع مارتن لوثر** (Martin Luther) برز الاصلاح الديني داخل الكنيسة بالدعوة الى العودة الى الكتاب المقدّس ، والتأكيد على أن الانسان مسؤول أمام الله وحده ، وأن له الحق في انتقاد ما يصدر عن الكنيسة ، وليس للبابا سلطة العفو عن الذنوب والتطهير من الآثام .

إنّ محاولات الاصلاح الديني داخل الكنيسة المسيحية مثلت هي الأخرى تطّلع البرجوازية الأوروبية لهدم المرتكزات الدينية لدولة الاقطاع المتهاوية تحت ضربات

---

(10) عبد العزيز قباني ، « العلمنة والعرونة » ، في مجلة آفاق ، عدد حزيران ، 1978 ، ص 48 ـ 62 .

(11) بولس الخوري ، « الدين والعلمنة » ، في مجلة آفاق ، نيسان 1974 ، ص 4 ـ 57 .

(*) غليوم أوكان (William Ockham) 1295 ـ 1349 . هو من الفرنسسكيين . لكنه تحرر من كل فلسفة مدرسية . يعتبر مؤسس الفكر الحديث . أنكر على البابا التدخل في الشؤون المدنية . من مؤلفاته : « شرح على الأحكام » و« مائة قضية لاهوتية » (عن تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الحديث ، ليوسف كرم ، ص 208) .

(**) مارتن لوثر (Martin Luther) 1483 ـ 1546 . راهب ومصلح ديني ألماني ، مؤسس المذهب البروتستانتي .

(عن معجم الفلاسفة ، ص 542 ـ 545) .

منجزات العلم والصناعة والثورات الاجتماعية والسياسية .

وعلى خط آخر ، تفاعل الفكر السياسي الأوروبي حتى أواخر القرن الثامن عشر مع الفلسفة العقلية التي بناها رينيه ديكارت* (René Descartes) وفرنسيس بيكون** (Francis Bacon) ، الأمر الذي أدى إلى وضع ليس سلطات الكنيسة موضع تساؤل فقط ، بل معتقداتها أيضاً ، حيث بدا في بعض الحالات أن المسيحية نفسها ، كدين مهدّدة بالزوال[12] . . . وذلك في ضوء القوانين التي أصدرتها الثورة الفرنسية التي انفجرت عام 1789 ، وتناولت سلطة الكنيسة ودورها ، فبدءاً من 4 آب 1789 فقد الأكيروس مرتبته كهيئة ذات امتيازات ، وحرمت من تحصيل العشر وهو ضريبة كانت تجبى لصالحها[13] .

ومن الانجازات العلمانية للثورة الفرنسية مباشرتها تحقيق الاصلاح التربوي . فقد تمّ انتزاع علمنة التعليم تقريباً في المدرسة والجامعة من رجال الدين وتسلمتها الدولة . كما تمّ تأمين الأوقاف من قبل الدولة والتوصية بالزواج المدني وحصل ما سمي بنظام الفصل (Régime de la Séparation)[14] وبلغت عملية العلمنة في فرنسا ذروتها حين تمّ الفصل التام بين الدولة والكنيسة .

ومن فرنسا إنتشرت الأفكار العلمانية إلى كل أوروبا التي كانت نضجت فيها الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لاستيعاب التوجّه العلماني على صعيد النظم والمؤسسات .

3 ـ الفكر الأوروبي يتسرّب الى الفكر العربي ـ الاسلامي الحديث

لا يمكن الحديث عن نقطة ابتداء لقاء الفكر الأوروبي مع الفكر العربي ـ الاسلامي في مرحلة عصر النهضة وما تلاها خارج الاطار التاريخي لأبرز الظروف والاحداث التي تضافرت ، وشكلت الأرضية الطبيعية لتسرّب العلوم الأوروبية الى

---

(12) محمد مهدي شمس الدين ، « **العلمانية** » ، ص 148 .

(13) جوزيف مغيزل ، **العلمانية والعروبة** ، ص 132 .

(14) عصام خليفة ، **مدخل الى تحديد العلمانية وتطورها في الغرب** ، في مجلة الجندي عدد نيسان ، 252 ص 26 .

(*) رينيه ديكارت (؛ 1596 ـ 1650) فيلسوف فرنسي ، ورائد منهج الشك الفلسفي . أبرز كتبه : مقالة في المنهج (عن تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة ، ص 58) .

(**) فرنسيس بيكون (1561 ـ 1626) فيلسوف انكليزي . سعى الى بناء العلوم وفق الطريقة الاستقرائية . أبرز مؤلفاته : الأورغانون الجديد ، أحكام القانون (**عن تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 44 ـ 45) .

مصر وغيرها من الأقطار العربية .

1 ـ حملت بونابرت على مصر (1798 ـ 1801) : شكّلت الحملة العسكرية التي جرّدها بونابرت على مصر أول احتكاك مباشر بين العالمين الغربي والعربي على نطاق واسع .

لقد اقتضت الأوامر السرّية للحملة أن يكون في عدادها « فئة من رجال العلم لا يقلّ عددهم عن الماية من مهندسين وجغرافيين ، واقتضت كذلك أن ينقل على المراكب الفرنسية مطبعة عربية »(15) .

لم يكن الغرض من إصطحاب بعثة علمية الكشف على التربة المصرية والتنقيب عن ثرواتها وحسب ، إنّما كان لها مهمّة تبشيرية بمبادىء الثورة الفرنسية القائمة على « الحرية والمساواة »(16) على ما جاء في البيان الأول الذي وزّع في مختلف الانحاء المصرية لحظة الوصول إليها . ومهما يكن من أمر الأحداث السياسية والعسكرية التي لم تتوقف إلاّ في العام 1801 م عام خروج الفرنسيين من أرض الكنانة ، فقد شكّل نزول نابليون أرض مصر فاتحة عصر جديد ، وهو يؤرخ أول العهد الذي وقعت فيه القطيعة مع الماضي .

فمع الحملة البونابرتيّة جاءت الى مصر والشرق عامة صور جديدة وأفكار جديدة » . وبدت أمام البعض معالم الطريق لا يزال يكتنفها الغموض ، ولكنها توحي بأن سقوط « سور الخرافة العثماني » وحاجز التخلف المملوكي « يفتحان طرقاً آمنة تصل حياة هذه الأمة وحاضرها ومستقبلها بهذه الحضارة الأوروبية الحديثة »(17) .

2 ـ تعاظم التدخل الأوروبي في الشرق الأدنى : إنَّ هذا العامل يشكّل استكمالاً طبيعياً لما سبق ، ذلك أنه يظهر على نحو واضح خيوطاً جديدة من كيفية تزايد الاحتكاك الفكري بين الشرق العربي الاسلامي وبين الغرب الأوروبي المسيحي .

على أنه من الخطأ اللجوء إلى تبيّن مسار هذا الاحتكاك من دون فحص

(15) جرجي زيدان ، تاريخ مصر الحديث ، ص 523 ـ 524 .

(16) م . ن . ، ص 532 .

(17) محمد عمارة ، **الأعمال الكاملة للطهطاوي** ، جزء 1 ، ص ص 13 ـ 14 .

وضعية العالم العربي كجزء لا يتجزأ من الامبراطورية العثمانية .

وعلى هذا ، لا يمكن النظر إلى ما انتاب العالم العربي من تطوّرات ومتغيّرات بمعزل عن السلطنة العثمانية حيث أدت المشكلات السياسية التي عانت منها إسطنبول للتمهيد للاتصالات الأولى بين الشعوب العربية الإسلامية وأوروبا . وخلال العقود الخمسة من القرن الماضي وقع حادثان خطيران دفعا بالدول الأوروبيّة الكبرى إلى إيلاء اهتمام شديد للشرق الأدنى ، ودفعا بها للتدخل المؤثر في شؤون المسألة الشرقية . « وكان أولهما غزوة نابليون لكلّ من مصر وسوريا (1798 ـ 1801) وثانيهما تعاظم قوّة محمد علي باشا العسكرية والانتصارات التي أحرزها في معاركه ضد السلطان محمود الثاني (1830 ـ 1840) . وكان من نتائج الحادث الأول تدخل الانكليز العسكري في مصر ، ومن نتائج الحادث الثاني : « أولاً ، تدخل روسيا ، ومن ثم تدخل فرنسا ، وأخيراً تدخل بريطانيا في شؤون الشرق الأدنى »[18] .

ووجد هذا التدخل أرضية خصبة ليفعل فعله في مرحلة لاحقة ، وذلك في الامتيازات التي منحها السلاطين العثمانيون للبرجوازية الأوروبية . « فمنذ اعتلاء السلطان عبد الحميد الثاني عرش السلطنة العثمانية عام 1876 وحتى إندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914 أجبرت الدولة العثمانية على أن تتنازل لروسيا القيصرية عن عدد من المقاطعات في آسيا الصغري ، ولبريطانيا عن قبرص ومصر ، ولفرنسا عن تونس والمغرب . . . وذلك في خضم المدّ الاستعماري الزاحف على دولة الرجل المريض »[19] .

غير أنه لم يكن للتدخل الأوروبي وجه الاحتلال العسكري المباشر ، وإنّما أوجه أخرى ، بينهاالتجارة ونقل العلوم والمعارف .

والأمر الذي لا شك فيه هو أن « نموّ التجارة وازدهارها عجّلا في خلق الجو الملائم لتقبّل الحضارة الغربية في العالم العربي »[20] .

آنذاك ، وقبل اندلاع الحرب العالمية الأولى بسنوات ، ساهمت التجارة في

(18) زين زين ، **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي لبنان وسوريا** ، ص 24 .

(19) محمد عمارة ، **الاسلام والعروبة والعلمانية** ، ص 23 .

(20) زين زين ، **نشوء القومية العربية** ، ص 48 .

حدوث الاحتكاك المعرفي بين العالمين العربي والغربي مساهمة فعّالة . وكانت معرفة العرب تقتصر على ما كانوا يسمعونه أو يقرأونه عن الغرب « وكان بعضهم يعرف الغرب عن طريق التسفار ، أو عن طريق الدراسة في بلد أوروبي »[21] .

وعلى المستوى الفكري كانت نظرة العرب الى الغرب تقوم على الاحترام والتقدير لقوته العسكرية ، وعلى الإعجاب لتقدمه المادي ومنجزاته العلمية ولصدقه وأمانته في المعاملات التجارية . ذلك أن هذه النظرة لامست أول ما لامست الجانب الحضاري العملي في تدبير المجتمع وإنشاء أسس تقدمه وازدهاره ، وعبّرت عن الحاجة الملحّة للاقتداء بما كان لدى الغربيين من معارف وعلوم في هذا المجال .

بيد أنّ الظروف التي تم فيها الاتصال بين العرب والغرب في القرن العشرين كانت ظروفاً تختلف عن ظروف القرن التاسع عشر ، وهذا ما نجم عن تغيّر في النظرة ، أو قل خيبة أمل خالطت شعور التقدير والاعجاب ، ذلك أنّ « الصدمة النفسية التي شعر بها العرب جاءت نتيجة تعرفهم الى الغرب الذي كان في العصر الاستعماري » غرباً يدين بالسياسة « المكيافيلية » التي تقوم على القوة وتخدم مصالح الأمبريالية »[22] .

إنّ اعتبار السلطان العثماني نفسه خليفة للمسلمين ، لم يحل بأيّ حال من الأحوال من إدخال روحية الشرائع والقوانين العلمانية الى نظامي الحكم والادارة ، والى صلب الدستور في الدولة العثمانية .

ففي القرن التاسع عشر ، أدخلت الدولة العثمانية عدداً من الشرائع والقوانين العلمانية وعمّمتها في طول البلاد وعرضها » . وقد جاء هذا التشريع العلماني الحديث نتيجة لعدد من العوامل ، منها وقع الفكر الغربي على الأمبراطورية العثمانية ، والضغط السياسي الذي كانت الدول الغربية تمارسه في علاقتها مع الأتراك والمحاولات المختلفة التي قام بها الأتراك أنفسهم لاصلاح مؤسسات الدولة العثمانية ، لا سيما التنظيمات »[23] .

---

(21) م . ن . ، ص 133 .

(22) زين زين ، نشوء القومية العربية ، ص 134 .

(23) م . ن . ، ص 35 .

فصدر عام 1839 « خطي شريف غولخانة » الذي أعلنت بموجبه المساواة ، بين رعايا الدولة ، وألغي نظام الضرائب القديم ، واستبدل بنظام جديد في بعض العدل والانصاف .

وفي عام 1856 ، وبناء على تدخل الدول الغربية لدى السلطان العثماني ، صدر « خطي شريف همايون » فكرّس المبادىء السابقة ، وأتى باصلاحات جديدة ، كتحديد موازنة سوية للدولة ، وتأسيس المصارف ، واستخدام الرأسمال الأجنبي الأوروبي ، وإنشاء المحاكم وتنظيم العقوبات وإلغاء الحكم بالاعدام ، وإصلاح مجالس البلدية ، ومجالس الولايات عن طريق اتخاذ مبدأ التمثيل(24) .

وصدر أول دستور للدولة العثمانية عام 1876 . تضمّن المساواة بين الرعايا العثمانيين وحماية حرياتهم وممتلكاتهم الشخصية ، ونص على إنشاء مجالس للولايات والأقضية والنواحي .

ويعود الفضل في إعادة تنظيم الولايات العثمانية أولاً إلى الاصلاحات الناجحة التي قام بها مدحت باشا في ولاية الدانوب عندما كان والياً عليها (1865 ـ 1868) . « وبموجب هذه الاصلاحات أصبح التقسيم الاداري العثماني يشبه التقسيم الاداري الافرنسي ، وقد اعتبرت اصلاحات مدحت باشا هذه جزءاً من قانون الولاية الذي سنّ سنة 1864 ، والذي عدّل سنة 1871 »(25) .

3 ـ **المشروع النهضوي لدولة محمد علي** : يعبّر هذا المشروع الذي سعى محمد علي باشا وأسرته من بعده* عن أحلام البرجوازية الناشئة في إقامة دولة حديثة على مستوى الادارة والجيش والمؤسسات وفق النمط الغربي الأوروبي .

لقد أدرك محمد علي الامكانات التي كانت للتفاعلات الثقافية الأولى التي

---

(24) علي المحافظة ، **الاتجاهات الفكرية عند العرب** ، ص 21 .

(25) زين زين ، **نشوء القومية العربية** ، ص 37 .

(*) منح الباب العالي محمد علي لقب باشا عام 1805 . وعام 1842 صدر فرمان عثماني يجعل حكم مصر وراثياً في أسرته : إبراهيم (1848) ، طوسون ، عباس الأول (48 ـ 1854) سعيد (1854 ـ 1863) اسماعيل (1863 ـ 1879) توفيق (1879 ـ 1892) عباس حلمي (1892 ـ 1914) حسين كامل (1914 ـ 1917) فؤاد (1917 ـ 1936) فاروق (1936 ـ 1952) (عن **الآراء التربوية عند** (طه حسين) ، ص 26 .

أوجدها غزو بونابرت لمصر . فشرع في حركة التحديث بدعوة الضباط الفرنسيين وغيرهم من أهل أوروبا لتدريب جيشه . بل ذهب الى أبعد من ذلك ، فأرسل بعثات من الطلبة للدرس والتدريب في أوروبا . و« عند انتهاء هؤلاء الشبان من دراستهم وعودتهم الى بلادهم كانوا يعينون ضباطاً وموظفين ، واشتغلوا كمدراء ومهندسين في المؤسسات الحكومية ، وتقلد بعضهم منصب وزير »[26] .

ومن رواد هذه البعثات البارزين الطهطاوي * (1801 ـ 1873) الذي ترك كتاباً نفيساً عن رحلته الى باريس وما تلقّاه فيها من ثقافة . فإذا به « عقل من أعمق العقول الشرقية العربية التي مارست الغرب كما يتجلى في فرنسا ، وفهمته فهماً واعياً »[27] .

وابتداء من العام 1826 ، أرسلت البعثات بانتظام إلى فرنسا . وكان أعضاؤها يقرأون الكتب الفرنسية ويشاهدون الحياة الفرنسية طول الفترة التي تلت الثورة وما بلغته فرنسا من تطوّر هائل .

وقصارى القول أن الفتح البونابرتي هزّ جو الجمود الذي كان مخيّماً على مصر . وأخذت العقول منذ عهد بونابرت ترتشف من الينابيع الفرنسية ، حتى كان زمن محمد علي ، فقوى الترابط الثقافي بين البلدين ، وعزّزه التفاهم السياسي . وأنفذ محمد علي البعثات العلمية ، فكانت من أسباب الاطلاع على فرنسا الثائرة ، أو المبادىء التحريرية التي حرّكت شعبها الى انتفاضات جبّارة ، ثم كانت في مصر تلك القافلة من الأدباء والمفكّرين من رفاعة رافع الطهطاوي الى طه حسين »[28] .

على أنه إذا كان للعوامل التي سبقت الإشارة اليها تأثيراتها على تسرّب

---

(26) لوتسكي ، **تاريخ الاقطار العربية الحديث** ، ص 73 .

(27) رئيف خوري ، **الفكر العربي الحديث** ، ص 86 .

(*) الطهطاوي : (1216 ـ 1290 هـ / 1801 ـ 1873 م) ركن من أركان النهضة المصرية الحديثة ، ورائد من رواد الفكرة الوطنية والقومية في العصر الحديث ، كان خير مساعد لمحمد علي الكبير في مناهجه الاصلاحية في مصر ، ولد في طهطا في مصر . تلقى دروسه في الأزهر . عيّن رئيساً للبعثة الطلابية التي أرسلت الى فرنسا من أهم مؤلفاته : تخليص الابريز في تلخيص باريز ، المرشد الأمين للبنات والبنين مناهج الالباب المصرية في مناهج الاداب العصرية . (الدراسة الأدبية ، ج 2 ، ص 552 ـ 554) .

(28) رئيف خوري ، **الفكر العربي الحديث** ، ص ص 85 ـ 86 .

الفكـر الأوروبي الى العقل العـربي الحديث ، فـإن للبيئة السيـاسية والفكـريـة والاجتماعية تأثيرها كذلك على الميل الى الفكر الأوروبي والنهل من ينابيعه .

4 ـ البيئة السياسية والاجتماعية والفكرية في مصر 1900 ـ 1964

البيئة السياسية : قبل الكلام على البيئة السياسية في مصر، من المفيد أن نشير الى الحدث الكبير الذي طرأ على العلاقات العثمانية العربية ، وتمثل بحلّ الرباط العثماني العربي وانهيار دولة الخلافة . ذلك أن الاتجاه لحل هذا الرباط بدأ قبل نشوب الحرب الكونية الأولى بسنوات ، وعبـرت عنه جمعية تركيا الفتاة ، ثم جمعية الاتحاد والترقي التي نشأت عام 1894 ، وأعدت لثورة 1908 المسلّحة ضد السلطان عبد الحميد ، كان هدفها الرئيسي : « تحويل الامبراطورية العثمانية دولة برجوازية دستورية »[29] .

وكان إحياء دستور عام 1876 من مطالبهم الرئيسية ، وقد استجاب السلطان عبد الحميد لمطالبهم . « ففرح العرب والاتراك معاً وراحوا يقيمون الزينات والحفلات ابتهاجاً بهذا الحدث . وكتب على الاعلام التركية « حرية ، مساواة ، عدالة »[30] . إنّ هذه الشعارات تعبّر عن ميل لاستلهام الخطاب السياسي الغربي .

في 23 تشرين الأول 1923 ، أعلنت الجمعية الوطنية في أنقرة قيام الجمهورية التركية ، وانتخبت مصطفى كمال رئيساً لها . وفي 4 آذار 1924 ، اتخذت الجمعية قراراً بإلغاء الخلافة ، وأعلنت الدستور الجديد ، فجاء شبه منقول عن الدستور السويسري . فبدأ طور علمنة الدولة واستبدال وجهها الشرقي بوجه أوروبي ، وانقطعت بذلك صلة الرحم بين العنصرين المسلمين العثماني والعربي .

هذا في تركيا . أما في مصر ، فقد اتسمت الحياة السياسية بسمات ثلاث : عراك مرير بين قومية ناشئة وبريطانيا المتحالفة مع ملوك مصر ، ونشأة الأحزاب السياسيـة كأداة للنضال الوطني ، وبدء المحاولات لممارسة أساليب الحكم النيابية والدستورية .

طبعت السسمة الأولى المرحلة الممتدة م عام 1882 ، حين أصبحت مصر محمية إنكليزية الى عام 1956 ، يوم أمّم عبد الناصر قناة السويس ، وأخرج الانكليز نهائياً من بلاده .

خلال هذه الحقبة ، نمت الحركة الوطنية المصرية واشتـد عودهـا ، وسعت الى

---

(29) لوتسكي ، تاريخ الأقطار العربية الحديث ، ص 394 .

(30) زين زين ، نشوء القومية العربية ، ص 77 .

تحقيق استقلال مصر التام والناجز عن الاحتلال ، وإقامة سلطة وطنية بديلة لسلطة الخديوي الذي اعتمد على الجيش البريطاني ليحكم البلاد حكماً مطلقاً ، كما تحالف مع كبار الملاك ورجال الأقطاع لتثبيت سلطته في الداخل .

وظهر على مسرح الكفاح الوطني ، رجال كبار منن أمثال مصطفى كامل (1874 ـ 1908) وسعد زغلول (1860 ـ 1928) ومصطفى النحاس ، وكان قاسم أمين ولطفي السيّد ، وطه حسين ، وعلي عبد الرازق على صلات وثيقة معهم .

وتمثّلت السمة الثانية ، بنشأة الأحزاب السياسية ، التي كانت تضم المثقفين المتنوّرين والفئات المتوسطة من السكان والفلاحين وصغار الملاك ، وشرائح البرجوازية الوطنية المتولّدة مع نمو الحرف والصناعات . فقد شكل مصطفى كامل « الحزب الوطني » وهو أول حزب منظّم في مصر . وتضمن برنامجه : إستقلال مصر ، ووضع دستور لها ، ونشر التعليم في أوساط الفقراء ، وتعزيز العلاقات مع الباب العالي .

ولم تخرج الأحزاب الثلاثة التي تشكّلت عام 19097 ، وهي : الحزب الوطني الحر ، وحزب الأمة ، وحزب الاصلاح ، في برامجها عن هذه المبادىء ، على خلاف حزب الأحرار الدستوريين الذي فضل طريقة التفاوض لإجلاء الانكليز عن مصر .

ومن أبعد الأحزاب تأثيراً على مجرى الأحداث ، كان حزب الوفد الذي أسّسه سعد زغلول عام 1918 ، من أغلبية فلاحية ، وشكّل العمود الفقري للحركة الوطنية المصرية ، وفاوض الانكليز على الخروج من مصر غداة الحرب الكونية الأولى .

وأدت ثورة الشعب والطلاب التي اندلعت عام 1919 احتجاجاً على اعتقال سعد زغلول ومنعه من السفر الى باريس ولندن لعرض القضية المصرية ، الى اعتراف بريطانيا عام 1922 بمصر دولة مستقلة حرّة ، وإعلان دستورها الذي نصّ على أن الإسلام دين الدولة والعربية لغتها الرسمية ، مع الاحتفاظ بامتيازات أجنبية عدّة .

واستمر النضال الوطني حتى فرض على الانكليز إمضاء معاهدة 1936 ، التي نصّت على إنسحاب جيش الاحتلال الى منطقة قناة السويس ، وإعفاء بريطانيا من مسؤوليتها عن حماية الأجانب وممتلكاتهم ، ووضع الأمر على عاتق الحكومة المصرية .

أمّا السمة الثالثة ، فتمثّلت في إجراء أول انتخابات نيابية عام 1923 في ضوء دستور البلاد ، وأسفرت عن حصول الوفد على 90٪ من الأصوات ، الأمر الذي دفع بالملك فؤاد (1917 ـ 1936) الى حلّ البرلمان .

وتكرّرت التجربة عام 1928 ، ففاز الوفد مجدّداً في الانتخابات النيابية الثانية ،

وشكّل النحاس باشا الحكومة . لكن خلافاً حصل مع الملك ، فلجأ إلى حلّ البرلمان مجدّداً ، وحكم البلاد بقسوة .

البيئة الاقتصادية والاجتماعية : وهي مرتبطة على نحو وثيق بالبيئة السياسية . فالاحتلال البريطاني لمصر جاء من بوابة الديون المصرية التي أغرقها فيها اسماعيل (1863 ـ 1889) . فحوّلها الى سوق لتصريف بضائعه ، وتوظيف رؤوس الأموال الأجنبية في مشاريع درّت أرباحاً طائلة على المستثمرين الانكليز . وأصبحت مصر كذلك مزرعة قطنية رخيصة .

ومثلما سعت الحركة الوطنية الى الاستقلال السياسي ، وقفت أيضاً بوجه نهب الثروة الوطنية ، وأنشأت بنك مصر عام 1920 ، وطالبت بتصنيع البلاد .

ولعلّ من أبرز معالم الوضع الاقتصادي ، ازدهار الزراعة بدءاً من عام 1922 ، ووضع النظام الجمركي عام 1930 . وعليه ، برز تفاوت كبير بين مجموع الشعب المصري على مستوى الدخل والتعليم والمشاركة في الحياة العامة . فمن جهة تألفت الطبقة العليا من الملك وحاشيته وكبار ملاك الأراضي والأغنياء والأجانب من مستثمرين ووسطاء . ثم الطبقة الوسطى العليا التي بدأت بالظهور مع نمو الصناعة ، وضمّت رجال المال والأعمال والتجّار . ثم الطبقة المتوسطة الصغرى ، وضمّت موظفي الحكومة والأطباء والمحامين والصحافيين والمدرسين . وأدى انتشار التعليم الى تزايد عددهم .

أمّا الغالبية العظمى من الشعب ، فقد تألفت من المزارعين والفلاحين وصغار الملاك ، والعمال الذي ظهروا مع نمو الصناعة .

البيئة الفكرية : إنّ ثمرات التدخل الأوروبي في العالم العربي في القرن التاسع عشر ، ظهرت على الصعيد الفكري ، كما ظهرت على شتّى الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأخرى . فلقد بدأت النخبة العربية المثقفة منذ بداية القرن الماضي تنهل من ينابيع المعرفة الحديثة . وبتأثير من ذلك ، إنصبّ اهتمام الكتاب والمفكرين في هذه الفترة ، وفي الفترات اللاحقة ، على اعتماد منهج تاريخي - سوسيولوجي في البحث عن الأسباب الحقيقية لتأخّر المسلمين ، وبالتالي على استخراج العلاج المناسب .

وهكذا أصبح « واقع الاسلام في العالم الحديث واحداً من مواضيع المناقشة لدى المصلحين العرب »[31] .

---

(31) L'Islah, in : **Encyclopédie d'Islam (2)**, IV, p. 149.

ورفض الكتاب ما قاله أرنست رينان* (Ernest, Renan) أنّ الاسلام ضد الفكر العلمي . وكتب محمد رشيد رضا** في « المنار » أن « المشكلة ليست في الاسلام إنّما في الظروف التي أصابت المسلمين »(32) .

لقد انطلقت الأبحاث الدينية من وجوب إعادة إحياء ديناميكية الجماعة الاجتماعية والفكرية ، وأدخل جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي فكرة الاصلاح الى الفكر الاسلامي الحديث . ولم يبق في حينها بإمكان أي مثقف أن يقف غير مبال تجاه ذلك .

وذهب رشيد رضا إلى أبعد من ذلك ، فحاول كمعلميه الأفغاني وعبده « إقناع المسلمين بأن الخروج من الوضع الثقافي والاجتماعي يكون بتجديد الاسلام وبالعودة الى الينابيع »(33) .

وبدا أن الامانة للتقليد الاخلاقي والديني للسلف كأنها مطلب رئيس للاصلاح . وعلى هذا المستوى أراد السلفيون*** « إعادة بناء الشخصية الاسلامية ليس بوحي من القيم والثقافات الغربية ، ولكن إستناداً للتقليد الأخلاقي والثقافي في الصدر الأول للاسلام .

نهضت حركة التوفيق بين الاسلام والحضارة الأوروبية بما هي حركة سلفية مع

(*) أرنست رينان (Ernest, Renan) (1823 ـ 1892) كاتب وفيلسوف فرنسي . من مؤلفاته : مستقبل العلم ، ابن رشد والرشدية ، التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن ، تاريخ أصول المسيحيين . (عن **معجم الفلاسفة** ص 310 ـ 311) .

(**) محمد رشيد رضا (1865 ـ 1935) حامل لواء الاصلاح الديني بعد الأفغاني وعبده ، من مشاهير مفسري القرآن الكريم ، ولد في القلمون ، ونشأ في بيت ديني درس في طرابلس على الشيخ حسين الجسر ، ثم هاجر الى مصر واتصل بالامام عبده يلازمه ويأخذ عنه . أنشأ مجلة المنار عام 1898 . من موالفاته : الامام علي كرّم الله وجهه ، رابع الخلفاء الراشدين (1939) ، تارلايخ الاستاذ محمد عبده وخلاصة سيرة جمال الدين الأفغاني ، 3 أجزاء ، في مجلدين ، محاورات المصلح والمقلّد ، شبهات النصارى ، وحجج الاسلام .

(32) **Encycpédie de l'Islam,** l'Islah, p. 150.

(33) Ibid. p. 151

(***) السلفيون : أتباع السلفية ، والسلفية استعادة النموذج العربي الاسلامي كما كان قبل الانحطاط ، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي اسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم ، وفي الوقت نفسه يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر . أبرز ممثليها محمد عبد الوهاب في الحجاز (1703 ـ 1791) عبد القادر الجزائري في الجزائر (1803 ـ 1883) .

جمال الدين الأفغاني* (1839 ـ 1897) ومحمد عبده** (1849 ـ 1905) على قاعدة أن الاسلام يصلح لكل العصور وأنه لا يتنافى مع العلم والتقدم الحديثين . وألبست التوفيقية المفاهيم الأوروبية عن الديمقراطية والمجلس النيابي والضريبة ألفاظاً إسلامية كالشورى ، وأهل الحلّ والعقد ، والزكاة .

كانت محاولة « الأفغاني للنهوض بالشرق تمرّ عبر طريق التأثير في السلاطين والحكام في الاستانة والقاهرة ، فضلاً عن الكتابة والتبشير ، على قاعدة « إكتناه أسباب تقدم الغرب والوقوف على عوامل تفوّقه ومقدرته »(34) .

أمّا الامام محمد عبده ، فتركّز إهتمامه على إفهام الشعوب الاسلامية ، أن الاسلام لا يتنافى مع المدنية الحديثة .

ويعتقد ألبرت حوراني أنّ المهمّة التي اضطلع بها الامام عبده كانت ذات شقّين : « أولاً : إعادة تحديد ماهية الاسلام الحقيقي ، وثانياً ، النظر في مقتضياته بالنسبة الى المجتمع الحديث »(35) .

لم يكن نصيب الاتجاه التوفيقي أوفر حظاً من النجاح من الاتجاه السلفي ، ذلك أن قوة العصر الاستعماري المتمثلة بقوة التحدّي الحضاري الأوروبي وسقوط غالبية البلدان العربية تحت السيطرة البريطانية ـ الفرنسية المباشرة عام 1924 ، مكّنت الغرب من أن « يصفي الكيان العربي الاسلامي الموحّد نهائياً لأول مرّة في التاريخ ، وأن يحكم أقطار الشرق العربي حكماً مباشراً ، وأن يفرض أسلوبه في الادارة والتشريع ومنهجه في

(*) جمال الدين الأفغاني (1254 ـ 1315 هـ / 1838 ـ 1897 م): مصلح إسلامي واجتماعي كبير ، والداعية الى قيام الجامعة الاسلامية في الشرق ، وإزالة الفوارق بين مللها ومذاهبها . ولد في أفغانستان وانتقل الى الهند ومصر . وعقد حلقات التدريس في بيته وفي الأزهر . ثم ذهب الى الهند وباريس وأنشأ مع الامام محمد عبده جريدة « العروة الوثقى » . له العديد من المؤلفات ، منها إبطال مذهب الدهريين ، وتتمّة البيان في تاريخ الأفغان ، والرد على الدهريين . (ال دراسة الأدبية ، ج 2 ، ص 129 ـ 130) .

(**) محمد عبده (1266 ـ 1323 هـ / 1849 ـ 1905 م) : من أركان النهضة العربية ، ومن أشهر روّاد الاسلاح الديني والاجتماعي والرائد الأول لاصلاح الزهر . كان من أنصار الثورة العربية ، تولى الافتاء في مصر ودرس في الأزهر . لازم جمال الدين الأفغاني فولى رئاسة الوقائع المصرية ، من مؤلفاته : العروة الوثقى الانفصام لها ، الاسلام والنصرامية مع العلم والمدنية ، رسالة التوحيد ، تفسير القرآن الحكيم ، تفسير القرآن ، جزء عمّ .

(مصادر الدراسة الأدبية ، ج 2 ، ص 581 ـ 582) .

(34) أحمد أمين ، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث** ، ص 105 .

(35) البرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ص 174 ـ 175 .

التربية ونمطه في الاقتصاد وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية مصدراً للمواد الخام ، وسوقاً استهلاكية لمنتوجاته ، وممرّاً استراتيجياً لطرق تجارته »[36] .

غير أنه ، وإن كانت توفيقية الامام عبده ترمي في جانب منها الى نصب جدار في وجه العلمانية ، فإن النتيجة جاءت على العكس ، وإذا بها « تشيد جسراً تعبر عليه العلمانية لتحتل المواقع الواحد بعد الآخر »[37] .

ذلك أنّ نفراً من تلامذة الامام أمثال قاسم أمين ، ولطفي السيد ، وطه حسين (سنتناولهم بالتفصيل) رأوا في إلحاحه على شرعية التغيير الاجتماعي مدخلاً « الى فصل الدين عن المجتمع والاعتراف لكل منهما بقواعد خاصة »[38] لقد تحرّك الفرع العلماني من مدرسة محمد عبده وسط بروز فكرة الوطنية والقومية في وقت انهارت فيه على نحو شبه كامل فكرة الرابطة الاسلامية ، بعد أن كانت الحركة الاصلاحية الاسلامية وفرت التربة الصالحة لنموّ بذور القومية العربية التي لفتت العيون اليها « نضال محمد عبده وأتباعه ضد تتريك السكان العرب في الأمبراطورية العثمانية »[39] .

ومهما يكن من أمر ، فقد كان لسياسة التتريك التي حاولت جمعية تركيا الفتاة تحقيقها أبلغ الأثر في إحياء المشاعر العربية في نفوس العرب وتشديد قادتهم « على القومية العربية في مطالبتهم بالاستقلال التام للبلاد العربية وعاملاً على توحيد قواهم »[40] .

حملت أفكار القومية ، التي كان من عوامل تكوينها الفكر الأوروبي الغربي ، في طياتها بذور أفكار علمانية ، ما لبثت أن ظهرت آثارها واضحة في نظم الحياة السياسية في البلدان العربية في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية .

بدت فكرة القومية العربية كفكرة سياسية إطاراً جامعاً لسائر المواطنين القاطنين في ديار العرب بصرف النظر عن انتمائهم الديني أو المذهبي .

وباتت تعبّر عن « مجموعة من القيم العلمانية والأهداف السياسية المناقضة للفكرتين الاسلامية والعثمانية »[41] ، بدون أن يعني الطلاق مع الاسلام ، ذلك أن هذا

---

(36) محمد جابر الانصاري ، تحوّلات الفكر والسياسة في المشرق العربي ، ص 17 .
(37) جوزيف مغيزل ، العلمانية والعروبة ، ص 165 .
(38) ألبرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص 201 .
(39) لوتسكي ، تاريخ الاقطار العربية الحديث ، ص 287 .
(40) زين زين ، نشوء القومية العربية ، ص 90 .
(41) هشام شرابي ، المثقفون العرب والغرب ، ص 112 .

الدين الحنيف بقي الرابطة الأقوى للعرب الذي كانوا مسلمين بأكثريتهم فلم يكن تيار القومية العربية تياراً علمانياً خالصاً ، وإن وجد بين قادته من ينادي بالعلمانية ويتبناها على الانموذج الأوروبي ، ولم يكن عداؤه للدين الاسلامي أو الرابطة الدينية .

لقد تبلورت الفكرة القومية في مسعى الشريف حسين إبان الحرب العالمية الأولى مما أدّى إلى « قيام دولة عربية على أنقاض الدولة العثمانية بعد انهيارها ويكون على رأسها ملك عربي مسلم وتقوم على دعائم الاسلام »(42) .

على أنّ خيبة الأمل التي تأتّت عن انكشاف أمر اتفاقية سايكس ـ بيكو والتي تمظهرت على نحو نظام انتداب على البلدان العربية أحيت في نفوس الحركات السياسية نزعة العداء للغرب ، لكن الأذهان بقيت تتجه بفعل الفكرة القومية الى نظامه السياسي والى « فكرة المدنية »(43) . وخلال المرحلة التي شهدت ظهور الدول العربية المستقلة بدا أن بمقدور الكتاب حسم التردّد حيال العلاقة مع الغرب ، والقطع مع تياري السلفية والتوفيقية . وشرع المثقفون المصريون يدعون لتخطّي الولاء في إطار الرابطة الضيّقة (الاقليم ، العائلة ، النظام الاقطاعي) الى رابطة أوسع هي الانتماء الى روح الدولة متمثلة بالقوانين الواردة نصوصها في دستور .

لجأ رواد الدعوة الى بناء الدولة المصرية المستقلة على نمط الأوروبيات الحديثة الى الترجمات ، باعتبارها شرطاً من شروط النهضة . فترجم فتحي زغلول « أصول الشرائع » لبنتام (Bentham) و« روح الاجتماع » و« سر تطوّر الامم » لغوستاف لوبون ، و« الفرد ضد الملكية » لسبنسر (Spenser) . وترجم أحمد لطفي السيد « الاخلاق » و« السياسة » لأرسطو (Aristote) . وترجم طه حسين الكثير من المصنفات عن اليونانية والفرنسية* .

وبتأثير من هذا الفكر الغربي الأوروبي ، تبلورت أكثر فأكثر قضية الاصلاح على قاعدة الاستفادة من العلوم الأوروبية .

وبدا أن كتاب حزب « الاحرار الدستوريين » هم أشد ميلاً لهذا الاتجاه ، الذي سيتحوّل الى اتجاه علماني في ما بعد . ذلك أن رواد البعثات العلمية الى أوروبا ، الذين كان جلّهم من الحزب المذكور ، تأثروا الى حد كبير بنظم الحكم الأوروبية التي تحرّرت

---

(42) زين زين ، نشوء القومية العربية ، ص 139 .

(43) ماجد فخري ، دراسات في الفكر العربي ، ص 279 .

(*) راجع ملحق رقم (1) حياة طه حسين .

من سلطان الدين والكنيسة . وقد أراد هؤلاء الكتاب محاكمة نظم الحكم القائمة بمعزل عن القدسية الدينية التي تتحصّن بها الأنظمة السياسية خوفاً من النقد .

في هذه البيئة تتبلور حركة الاتجاه العلماني في الفكر العربي ، ويتم اللقاء لأول مرة في هذا الفكر بين الاسلام والعلمانية في مزيج مذهبي واحد . وسيظهر لدينا المصطلح النادر « المسلمون العلمانيون » . وهو مصطلح وجد مضمونه الواقعي ونموذجه الحي في تجربة تركيا الكمالية التي تمثل عاملاً من عوامل « نشوء هذه الحركة بالاضافة الى الاصلاحات الغربية والعلمانية المسيحية العربية »[44] .

يعد فرح أنطون* أبرز ممثل في الفكر العربي للعمانية المسيحية العربية** . وكان يرى أن « الدولة الحديثة التي يجب أن تقوم في الأقطار العربية ، وعلى أساس الحرية والمساواة ، لا يمكن أن تتحقق « إلّا إذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أي سلطة أخرى »[45] .

لم يخف فرح أنطون تأثره بالفكر الأوروبي وبدور رجال الارساليات في نقل الثقافة الأوروبية المسيحية الى الشرق ، لكنه أيضاً لم يعتبر الشرق جزءاً من الغرب وبقي على ولائه للسلطة السياسية الاسلامية . لقد كان جلّ ما يسعى إليه دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة : يقول : « ونريد بالنبت الجديد أولئك العقلاء في كل ملّة ودين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكّنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلّا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخّرين لغيرهم »[46] .

إنّها دعوة صريحة لفصل الدولة عن الدين تهدف لضمان مواكبة التقدم الحضاري ومجاراة العصر . وهو يقصد بالدين هنا المسيحي والاسلامي . فزعم في كتاب عن ابن رشد أن الاسلام قضى على الروح الفلسفية ، ولكن من غير أن يعني ذلك أن المسيحية

(44) جابر الانصاري ، تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي ، ص 200 .

(45) ألبرت حوراني ، الفكر العربي ، ص 306 .

(46) فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص 31 .

(*) فرح أنطون (1874 ـ 1922) : أبو النهضة الفكرية الحرّة ورسول الديمقراطية في الشرق العربي ، ولد في طرابلس شمال لبنان ، وجاء مصر عام 1897 ، وفي الاسكندرية أنشأ مجلة الجامعة ، أبرز مؤلفاته : ابن رشد وفلسفته ، الجامعة ، مجلة شهرية أصدرها سبع سنوات ، من رواياته : العلم والدين والمال .

(**) أبرزهم : بطرس البستاني (1819 ـ 1883) ، فرنسيس مراس (1836 ـ 1873) شبلي الشميل (1850 ـ 1917) ، جورجي زيدان (1861 ـ 1914) .

أكثر مؤاتاة للعلم والفلسفة . إلّا أن الامام محمد عبده حسبه يعني ذلك ، فأجاب « بأن المسيحية غير متساهلة بطبيعتها ، وهي عدوّة التفسير العقلي والبحث الحر ، وبأن المدنية الغربية الحديثة لا علاقة لها بالمسيحية ، إذ أن هذه المدنية لم تقم إلّا بعد أن رفض مفكرو أوروبا وعلماؤها تعاليم المسيحية وأخذوا بمبدأ المادية بديلاً عنها . أمّا الاسلام ، فهو دين عقلي ، يسمح للمسلمين بأن يقتبسوا علوم العالم الحديث بدون اعتناق المذهب المادي أو الخروج على دينهم »(47) .

لم تكن فكرة الأخذ عن أوروبا مدار خلاف بعد ، عندما احتدمت الحرب بين فرح أنطون والامام محمد عبده ، حول مسائل العلم والدين والسياسة ، فكانت قد قطعت شوطاً كبيراً مع رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي* ، اللذين أكدا على ضرورة الأخذ عن أوروبا إذا شاءت أمم هذه المنطقة أن تنهض . وظلّ حسم الجواب بهذا الاتجاه يتقدم تباعاً حتى جاء كتاب بارزون من أمثال محمد حسين هيكل ومنصور فهمي وطه حسين الذين أكدوا في كتاباتهم أنه من الخير لهذه الأمم أن تأخذ عن رضى الاتجاهات العلمية والفكرية والسياسية الغربية .

وهؤلاء الكتاب هم أنصار « الاتجاه العلماني الذي كان يؤمن بأن المجتمع والدين يزدهران كلاهما الازدهار الأفضل عندما تكون السلطة المدنية منفصلة عن السلطة الدينية ، فتتصرف وفقاً لمقتضيات خير البشر في هذا العالم »(48) .

على أن الدعوة الى علمانية عربية نشأت في بادىء الأمر ، في كتابات بعض المثقفين المسيحيين الذين رأوا أن الأوان آن للانعتاق من ربقة الولاء للسلطة السياسية القائمة على أصول دينية إسلامية ، والتخلّص الى الأبد من « فكرة الذميّة » وما يترتب عليها من علائق دونية بين العناصر الدينية المؤلفة للجسم العربي . من هنا حلموا بأمة عربية على أن تكون منفصلة عن أساسها الديني ، وتتمتع بحماية من قبل أوروبا الليبرالية .

ويبرز إسم نجيب عازوري** كخير ممثل لهذا الاتجاه،لقد تربى عازوري وهو

---

(47) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي** ، ص ص 183 ـ 184 .

(*) خير الدين التونسي (1810 ـ 1879) مصلح اجتماعي وسياسي من كبار العاملين على الاصلاح في العالم الاسلامي وإدخال نظام الشورى فيه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . من أشهر مؤلفاته : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، (عن **مصادر الدراسة الأدبية** ، ج 2 ، ص ص 224 ـ 225) .

(48) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ص 410 .

(**) نجيب عازوري(ـ 1916) سياسي لبناني ، كاتب ومؤرخ ، هو من رواد القضية العربية . أول من طالب باستقلال سوريا وفصلها عن الدولة العثمانية . أصدر عام 1905 كتاب « يقظة الأمة العربية » (عن **مصادر الدراسة الأدبية** ، ج 2 ، قسم أول ص 574) .

الكاثوليكي السوري ، تربية فرنسية . انتقل بين باريس والقاهرة . وظهرت أبرز آرائه في كتابه المنشور باللغة الفرنسية في عام 1905 بعنوان « يقظة الامة العربية » (Le réveil de la Nation Arabe ، حيث رأى أنَّ الدولة العربية « يجب أن تكون سلطنة دستورية ليبرالية ، يرأسها سلطان مسلم عربي ، على أن يحترم استقلال لبنان ونجد واليمن »[49] .

وعلى الجملة ، فقد اعتنق بعض المفكرين المسيحيي مبادىء وأهدافاً اشترطت أساساً أيديولوجيا يختلف عن الأساس الايديولوجي للمصلحين المسلمين . تركّز هذا الاساس على العلم والحضارة الحديثة ، « إذ كان المفكرون المسيحيون بتمسّكهم بالعقل والمنهج العلمي ، يهاجمون في شكل غير مباشر المصادر التي استمدت منها السلطة السياسية والاجتماعية شرعيتها . وكذلك على مستوى النظرية الاجتماعية تصدّوا لأسس النظام السياسي عندما قالوا بسيادة الارادة الشعبية في الدولة »[50] .

وهنا ، يطرح مصطلح «مسلمون علمانيون» إشكالية من نوع ما نأمل أن نتبين أبرز خصائصها في متن الكتاب ، ذلك أن ظروفاً تاريخية تحكّمت في ولادة فكر رواد « العلمانية الاسلامية » إذا صحّت التسمية . أشرنا إلى محطّات هامة منها في الكلام على البيئة السياسية والفكرية . لقد كانت السمة الاساسية في الفكر العربي آنذاك سقوط النزعتين التوفيقية والقومية ، وبات همّ المفكرين الأساسي إيجاد المسوغات النظرية لبناء « الدولة الاقليمية » على أسس غربية حديثة ، أو الأضح كيفية النهوض في البلدان العربية الاسلامية ، والتي وإن كانت ذهبت منها الخلافة ، « إلا أن الشريعة نفسها لم تذهب ، وظلّت الدولة التي تقوم في بلاد الاسلام أياً كانت تعتبر نفسها أداة تنفيذ الشريعة »[51] . وهذا لا بدّ أن يشكّل ، على هذا النحو أو ذاك ، قيداً للمفكر ، بتهيّبه مرة ، ويبحث مرة أخرى عن طرق للانعتاق من أغلاله ، من غير أن يضع كتاباته في مدار الشبهة والارتياب .

إنطلقت خلفيات تفكير هؤلاء من أسئلة عن المستقبل ، تناولت قضية الأمة ومصدر السلطات وقضية الولاء « وما يجب أن تكون عليه بين خير المجتمع وبين أحكام الدين وشرائعه الموروثة »[52] .

---

(49) م . ن . ، ص 334 .

(50) هشام شرابي ، **المثقفون العرب والغرب** ، ص 67 .

(51) حسن صعب ، **العلمانية والاسلامية** ، في سلسلة محاضرات الكسليك ، ص 25 .

(52) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ص 419 .

على أنه ، في مقارنة العلمانية العربية الاسلامية مع العلمانية العربية المسيحية يظهر أنَّ الأولى لم تأخذ منحى إنقلابياً ، تصادمياً مع البنية الروحية ونظام الحياة الاجتماعي للمجتمع القائمة على مبادىء الاسلام ، إنّما انطلقت من واقع حاولت أن تتعايش فيه ومعه ، على أمل ظهور أرضية جديدة ، تثبت قناعاتها ، وتتمثّلها الدولة في كل مؤسساتها .

أنّ تعبير « مسلمون علمانيون » مشتق « من » حقيقة كون أفراد هذه الفئة من المثقفين العرب المسلمين (وهذا ما يميّزهم عن المثقفين المسيحيين) وإنهم لم يكونوا موجّهي دينياً (وهذا ما يميّزهم عن المسلمين المحافظين والاصلاحيين) وفي الوقت ذاته ، شاركوا هذه الفئات بصفات أخرى . إن إتجاههم نحو اختراق إطار التفكير الديني والتعامل مع قيم ونظم علمانية ، خاصة في مجال السياسة ، وضعهم على أرض مشتركة مع المثقفين المسيحيين المغتبين . ومع ذلك كانت ذهنيتهم مرتبطة بواقعهم الاسلامي »[53] .

لا مراء في أنَّ أصحاب الاتجاه العلماني الاسلامي العربي انطلقوا ، كما فعل أسلافهم المصلحون الأوائل ، من أن العقل أصل في الاسلام . فالاسلام ليس عقبة أمام البحث الفكري ، وإنّما حث الناس على استخدام عقولهم في معالجة مشكلاتهم ، فانكبوا على المعرفة والحضارة الأوروبيتين ، يأخذون منها ما يلائم واقع بلادهم . وهكذا يظهر أن العلمانية كمنحى في النظر الى قضايا الحياة والمجتمع ، تعتبر طرحا جديداً في البيئة العربية الاسلامية ، هي إحدى المسائل الفكرية ، في الفكر العربي الحديث . من هنا أهمية النظر في أصالتها أو تغريبها . وعليه سننظر في ما يلي في مفهومي الأصالة والتغريب .

ب ـ الأصالة

الإصالة أو الأصالة ، لغة ، هي الثبات وجودة الرأي والأصل[54] . ويقابل الأصالة في الفرنسية كلمتان (Authenticitéو Orginalité) ، فلها معنيان أساسيان : الأول هو الصديق ، والثاني الجدّة والابتداع .

بالمعنى الأول ، تطلق الأصالة على وثيقة أو عمل صادر عن صاحبه ، ويقابله

(53) هشام شرابي ، **المثقفون العرب والغرب** ، ص 95 .

(54) المعلم بطرس البستاني ، **محيط المحيط** ، مادة « أصل » .

المنحو (A Pocryphe) ، فيقال النسخة الأصيلة أو الأصلية ، وهي النسخة التي كتبها المؤلف بيده ، أو تطلق على صدق مضمون الوثيقة ومطابقته للواقع .

والأصالة بالمعنى الثاني (Orginalité) أي الجدّة والابتداع ، وهو امتياز الشيء أو الشخص عن غير بصفات جديدة صادرة عنه . فالأصالة في الانسان إبداعه ، وفي الرأي جودته ، وفي الأسلوب ابتكاره ، وفي النسب عراقته[55] .

وجاء في الموسوعة الفلسفية العربية أن مفهوم الأصالة مرادف للابداع والجدّة والطرافة[56] .

وفي الفكر العربي الحديث والمعاصر نشأت اشكالية الأصالة كمفهوم جديد عندما وجد المحدثون أنفسهم وجهاً لوجه أمام الموقف الذي ينبغي أن يتخذوه من التراث ومن علوم العصر . وتبعاً لذلك تباين مفهوم الأصالة محكوماً باعتبارات فكرية وايديولوجية . ففكر الكاتب ونظرته الى الكون والمجتمع شكّلا العامل الحاسم في هذا التباين والاختلاف . إلاّ أن فحصاً دقيقاً لمفهوم الأصالة عند نفر من الكتاب المعاصرين ، أدى بنا إلى الوقوف عند قاسم مشترك بين سائر المفاهيم هو توصيف الأصالة بالصدق . فيذهب أفرام البعلبكي الى أنّ الأصالة هي « الصدق في ترجمة الذات قولاً وعملاً ، وهي عندئذٍ أصالة الفرد في ذاته ، وفي التعبير عن ذاته في البعدين الزمنيين الماضي والمستقبل . كما تعني ترجمة ذات الأمة ، قولاً وفعلاً ، وهي عندئذٍ أصالة الفرد في التعبير عن أصالة أمّته . كما تعني الصدق في التعبير عن حقيقة الأشياء والأحداث التي نتفاعل معها فنقف أمامها بدون أحكام مسبقة ، ونصغي إليها تحدثنا عن ذاتها ، وتوقظ ذاتنا على انفعالاتها ، ونلتقط بدقة وننقل بأمانة إيحاءاتها ، وهي عندئذٍ أصالة الفرد في التعبير عن الحياة وأشيائها »[57] .

في هذا التحديد ، جملة صفات للأصالة :

1 ـ الصدق في التعبير عن ذات الفرد والأمة والحياة .

2 ـ المطابقة بين القول والفعل .

3 ـ الامانة والصدق في التعبير عن تفاعل نفس الانسان مع واقع ذاته ، وواقع أمّته ، وواقع الحياة بأسرها .

وعند فؤاد زكريا المعّروف بتأثّره بالفكر الأوروبي ، سيّما منه فكر هيغل (Hegel)

---

(55) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، مادة « أصالة » ص ص 95 ـ 96 .

(56) عبد الحليم محمود السيد ، « مفهوم الأصالة » ، في الموسوعة الفلسفية العربية ، ص 17 .

(57) أفرام البعلبكي ، منهجية في النقد : مدخل الى تاريخ الفكر العربي ، ص 69 ـ 70 .

وماركس (Marx) ، يستقيم مفهوم الأصالة على قاعدة البعد الزمني ، فضلاً عن سمة الصدق في التعبير : « فالأصيل بالمعنى الزمني هو العريق الذي تمتد جذوره الى الماضي ، وتتأصل فيه . وللأصالة معنى ثان ، لا صلة له بالزمان ، هو الصدق مع النفس والتعبير الحقيقي عن الذات »(58)

ويضفي حسن حنفي ، ومن وحي سعيه لاعادة فهم التراث في ضوء حاجات العصر والشخصية الثقافية لبلاده ، بعداً تاريخياً على مفهوم الأصالة مؤدّاه : إعادة قراءة الماضي على هدى الواقع الراهن في لحظة ما ، فـ « الأصالة هي رؤية صائبة للواقع باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ . الأصالة هي اتحاد بالواقع نفس وإعادة تفسير للقديم كلّه لخدمة هذا الواقع ، ومن ثم تصبح مرادفة للمعاصرة ، ولكنها معاصرة أعمق جذوراً في التاريخ وأكثر تحقيقاً لوحدة الشخصية الوطنية »(59) .

وثمّة من يضفي على الأصالة معنى العودة الى التراث ، الى الأصل ، وبهذا المعنى يكتسي مفهوم الأصالة معنى سلفياً(60)

ويلاحظ محمد عابد الجابري أن دعاة الأصالة تتوزّعهم عدة إتجاهات : « فمن سلفيين رافضين لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته يجب تركه والعودة الى « النبع » الأصيل ، الى اسلام السلف الصالح الذي يتحدد أساساً بعصر الرسول . . . الى سلفيين معتدلين يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الاسلامية أو ما يمكن تبريره داخلها ، وفي الوقت نفسه يوسعون من دائرة السلف الصالح لتشمل كل العصور الاسلامية المزدهرة ، الى سلفيين ومسؤولين ، يدعون الى البحث في نظم الحضارة العربية الاسلامية وقيمها عن أشباه ونظائر المؤسسات وقيم عربية أصيلة . هكذا تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى الاسلامية ، وتربط الاشتراكية بمعناها العام بفريضة الزكاة »(61) .

في أي حال ، لا يمكن إغفال عنصر التراث في تحليل مفهوم الأصالة ، مع الاشارة إلى أن الجدّة في الطرح والصدق في التعبير هي من سمات الطرح الأصيل .

ونذهب في هذا البحث الى اعتبار الأصالة بأنها الطرح الذي تتضمنه اعادة معالجة

---

(58) فؤاد زكريا ، الصحوة الاسلامية في ميزان العقل ، ص 90 ـ 91 .

(59) حسن حنفي ، في فكرنا المعاصر ، ص 51 .

(60) خير الدين حسيب ، كلمة الافتتاح ، في ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، ص 21 .

(61) محمد عابد الجابري ، إشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، صراع طبقي أو مشكل ثقافي ، م . ن . ص 32 .

قضية ذات جذور في الماضي في ضوء فهم جديد للتراث . وبحيث يتّسم هذا الطرح بالابتكار والجدة على مستوى الفكرة ، والامانة والصدق على مستوى التعبير . ولا يحمل زيفاً يؤدي الى تحريف المميزات الثقافية والحضارية للأمة .

ج ـ التغريب

التغريب Occidentalisation ، كلمة مستحدثة في العربية ، واستخدامها حديث العهد لدى الكتّاب والمفكرين العرب الذين سلموا بتفوّق الارث الحضاري والثقافي للغرب .

وهنا ، سأعمد في أسطر قليلة الى عرض وتحليل أبرز ما وقع تحت يدي من مفاهيم لكتاب معاصرين تناولوا هذه المفهوم الجديد .

فالدكتور أفرام البعلبكي يفهم من لفظة تغريب « هجر الذات مما لها ومما حولها ولجوءها الى ما للغريب عنها تتلبس به وتتقمّصه بدافع جهل أو بدافع دونيّة أو بدافع نقمة نزقة على المحيط سياسياً كان أم دينياً أم إجتماعياً . يظهر التغريب على الصعيد الفكري والحضاري باعتبار أي إرث حضاري أجنبي إرثاً متفوّقاً على تراثنا ومقياساً فريداً ووحيداً للتحضر ، به تقاس الأفكار والعلوم والفنون في الأمة ، فإذا حاكته اعترف بقيمتها وإذا خالفته حطّ من شأنها ، كأنه يكفي أن يكون الآخرون غيري ليكونوا أفضل مني »(62) .

ما يعنينا في هذا الفهم ، قضية الموقف من المسألة الحضارية التراثية ، وصلتها بحضارة الغير . فالعنصر الأول في هذا المفهوم الوعي بتفوّق حضارة الغير . والعنصر الثاني اعتبار أن هذا الغير هو المقياس الصحيح لارث الامة ، والعنصر الثالث إعطاء قيمة لتراث هذه الأمة وفق ما هو عند الآخرين .

لقد حاول كتاب الجيل الأول من النهضة (الطهطاوي وعبده ومجايلُهما) البحث عن أسباب التخلّف عند المسلمين ، وأسباب التقدم الحضاري عند الغرب ، على قاعدة التسليم بهذا التقدم وبالحاجة الفعلية اليه ، نافين عن الاسلام بذاته . أن يكون مصدر تخلف ، بل عزّوا ذلك الى عوامل خارجة عنه .

أما الجيل الثاني (اعلام الكتاب) فقد وعوا واقع مجتمعاتهم ، وواقع المجتمعات الغربية ، فسلموا بالفارق : أقروا بالجهل والتخلف من جهة ، كما أقروا

(62) أفرام البعلبكي ، منهجية في النقد : مدخل الى تاريخ الفكر العربي ص 74 .

بالتفوق عند الغرب من جهة ثانية ، فاستلهموا كما سنبين في فصول البحث حضا الغرب ، وأخذوا يدعون الى حذو نمط أوروبا في نشدان النهضة ، مع وعي ت بشخصية بلادهم ومكوّناتها الثقافية* .

وبكلام مبسّط ، من وجهة نظر الوعي التاريخي ، يذهب قسطنطين زريق إلى أد التغريب*هو «الاقتباس، من الغرب الذي تسعى إليه الشعوب النامية للسير في طريق الحداثة »[63] .

على أن السؤال هو كيف يكون الاقتباس ، أيكون كلّياً أو جزئياً ، واستطراداً هل نقتبس العلم والفكر والتكنولوجيا والعادات والتقاليد ؟ ان الأخذ عن الغرب هو أحد عناصر التغريب الرئيسية ، لكن وفق أي وعي . ووفق أي إحساس وشعور . في الجواب تكمن نقطة الاشكال في هذا المفهوم .

ونميل في هذا العمل الى اعتماد مفهوم للتغريب ، نستمد سماته الجوهرية من مجمل خصائص التحديدات الآنفة الذكر ، وخلاصته أن : الطرح التغريبي هو مجموع الآراء التي تنطوي عليها الدعوة للأخذ عن الأجنبي (وهنا الغرب) حلولاً أو طرق حلول لمشكلات قائمة ، باعتبار أن هذه الحلول أو الطرق التي استخدمها الغير كانت سبباً في تقدمه ونجاحه . والهدف من ورائها التحرر من الشعور بالنقص والدونية والسير في ركب الحضارة والحداثة .

وبعد ، لا بدّ من الاجابة عن تساؤل مؤدّاه : ما هي الصلة بين التغريب والعلمانية ، واستطراداً كيف تكون العلمانية بما هي فكرة غربية (أوروبية) طرحاً أصيلاً ؟

في الواقع ، إن فكرة العلمنة ، بما هي لفظة مولدة غريبة عن البيئة العربية الاسلامية ، أنها نظرة أو نزعة في التفكير في العالم كوجود قائم بذاته بمعزل عن خالقه ، وبالتالي تدير هذا العالم وفق هذه النظرة أو النزعة . وهذا غريب كل الغرابة عن نظرة العرب المسلمين الى العالم ، تلك النظرة التي ترى الخالق (الله) متجسّداً في شتى تجلّيات العالم والحياة .

(*) التغريب بذا المعنى هو غير الاغتراب (Alie Nation) ، الذي يعني اغتراب الانسان بسبب نقص فيه أو خطيئة بأرضه ، فيبدو كما لو كان اغترابه هو مشكل وجوده الأرضي الذي لا يتحرر منه إلا بعد تحرّره من هذا الوجود .

(63) قسطنطين زريق ، النهج العصري : محتواه وهويته ، في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، ص 369 .

من هنا ، تبدو الاشكالية في الطرح عميقة . وهو ما سنحاول التصدّي لمعالجته في الفصول الستة ، وعلى وجه أخص في الفصل السابع .

وكما قلنا في التمهيد ، فإننا نورد فصول البحث وفق الاطار الزمني لفكر الكاتب ، وعليه فسنبدأ بمعالجة قضية العلمنة بين الأصالة والتغريب ، أولاً ، في فكر قاسم أمين .

الفصل
الأول

تحرير المرأة وعلمنة المجتمع عند قاسم أمين

تمهيد

بهذا الفصل نلقي الضوء على أبرز معالم التفكير الاجتماعي عند قاسم أمين المتمثل بدعوته الى تحرير المرأة . هذه الدعوة التي تمّت عن منحى علماني في فكر الكاتب .

نعتمد في تحرير هذا المبحث على مجمل مؤلفات الكاتب ، وإن كان كتاباه « **تحرير المرأة** » و « **المرأة الجديدة** » المعين الأغزر الذي رشفنا منه ، بالنظر الى أن معظم أفكاره حول تغيير النظرة الى المرأة واحداث تعديلات جوهرية مبثوثة في متني هذين الكتابين .

في عرضنا لأفكاره ، نتوقف عند جانبين ، الأول في ما يتصل بتحرير المرأة ، والثاني نظرته المعلمنة الى المجتمع .

في القسم الأول نشير الى المقصود بتحرير المرأة ، أي تخليصها من الجهل والاستبداد ، وترابط ذلك مع صلاح حال الأمة . كما تناولنا تشخيصه لواقع المرأة المصرية وعلاقة العبودية التي تربطها بالرجل ، ثم نقدم لمحة عن موقف الاسلام من المرأة كما فهمه الكاتب ، بعد ذلك إشارة إلى الطريق التي رسمها لتكوين المرأة المصرية الجديدة . بعدها نعرض الحقوق التي يرى من الواجب أن تمارسها النساء ، مخصّصين جزءاً من هذا البحث لمسألة الحجاب التي تحتلّ جزءاً مهمّاً في قضية تحرير المرأة . ثم تمّ التطرق الى رؤيته لاعادة بناء المجتمع وعاداته .

بعد الفراغ من العرض ، ننتقل الى تحليل آراء قاسم أمين ونقدها حيث يظهر أن

الهدف هو إعطاء المرأة دوراً إيجابياً في الحياة مع الاشارة الى أن الكاتب لم يكن السبّاق في الدعوة الى تعليم المرأة . فقد تناول الطهطاوي هذا الموضوع قبله بأكثر من ربع قرن ، لكن الأول تميّز عن سلفه بأن قضية المرأة شغلت معظم كتاباته واهتماماته .

آراؤه

أ ـ تحرير المرأة :

ما يقصده قاسم أمين في كلامه على تحرير المرأة هو إصلاح الوضع الذي تعيش فيه ، أي إحداث تغيير في العادات والتقاليد ، وإعادة النظر في فهم الشريعة الاسلامية لجهة نصوصها المتصلة بالنساء ، فضلا عن رفع يد الجهل عنهنّ . وإنهاء عهد استبداد الرجال بهنّ .

وتنهض هذه الدعوة الجديدة على قاعدة الترابط بين صلاح وضع الأمة وصلاح حال المرأة .

1 ـ **واقع المرأة المصرية** : وقبل عرض تصوّره لاصلاح وضع المرأة يشخص قاسم أمين الواقع الذي تعيش فيه ، فهي قد « اختصت بالجهل ، واستعملها الرجل متاعاً للذة ، له الحرية ولها الرق ، له العلم ولها الجهل ، له العقل ولها البله ، له الأمر والنهي ولها الطاعة والصبر »[1] .

ثمّ أن المرأة تابع للرجل ، علاقتها به كعلاقة العبد بسيّده « فهي في حاجة إليه في كل شأن من شؤونها ، لا تخرج إلاّ مخفورة به ، ولا تسافر إلاّ تحت حمايته ، ولا تفكر إلاّ بعقله ولا تنظر إلاّ بعينه ولا تسمع إلاّ بأذنه ، ولا تعمل إلاّ بواسطته ، ولا تتحرّك بحركة إلاّ يكون مجراها منه ، فهي بذلك لا تعدّ إنساناً مستقلاً ، بل هي شيء ملحق بالرجل »[2] .

ويلاحظ الكاتب أن الجهل المطبق الذي يلف حياة المرأة يجعل من عالم النساء عالماً لا صلة له بعالم الرجال . فالمرأة المصرية « جاهلة بكل أحوال الدنيا ولا تدري شيئاً من المعاملات والتجارة ، ولا من أنظمة وقوانين البلاد التي تسكنها فضلاً عن الالمام بأي شيء من أحوال البلاد الأخرى ، وهي مع رفيقاتها من النساء ، عالم مستقل بذاته لا

---

(1) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 38 .

(2) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، في الأعمال الكاملة ، ج 2 ، ص 141 .

يجمعه بعالم الرجال فكر أو عمل ، وأمة داخل الأمة لها أخلاقها وعوائدها ومعتقداتها ، وفي الحقيقة أنهنّ آثار عتيقة لأجيال مضت وبقايا أزمنة بعيدة . وقد كنّا نحن على حالتهنّ الحاضرة منذ ثلاثمائة سنة وأكثر ، ثم تقدمنا وارتقينا وهنّ باقيات على ما كنّا عليه في تلك الأوقات »[3] .

كما يعرض لجملة من المواضع يظهر فيها احتقار الرجل للمرأة ، منها «أن يملأ بيته بجوار بيض أو سود أو بزوجات متعددة (. . .) ، وأن يطلّق زوجته بلا سبب ، وأن يقعد على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة ويأكلن ما فضل منه ، وأن يعيّن لها محافظاً على عرضها ، وأن يعلن الرجال أن النساء لسن محلاً للثقة والأمانة . . . ومن احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل : فليس لها رأي في الأعمال ، ولا فكر في المشارب ولا ذوق في الفنون ، ولا قدم في المنافع العامة ، ولا مقام في الاعتقادات الدينية »[4] .

والمرأة الى هذا كلّه مستعبدة . ومن آيات هذا الاستعباد تزويجها من رجل تجهله ، و« حرمانها حق التخلّص منه ، مع إطلاق الارادة للرجل في إمساكها كيف يشاء . . . ومن المعلوم أن عموم الآباء في جميع الطبقات يزوّجون بناتهم على هذه الطريقة ، فيتخابرون مع الخطاب ثم يعقدون عقد الزواج »[5] .

والنساء على الجملة لا يتمتعن بصفات الانسانية التامة ، ففضلاً عن أنّ الرجل يعتبر أن له الحق في السيادة الكاملة على امرأته « فمن الأسف أني شاهدت بنفسي مرات عديدة صبية يختلف سنهم بين 10 و12 سنة ، وسمعتهم يتكلّمون عن والداتهم بما يقرب من الاحتقار والازدراء ويسخرون بما تقوله لهم وما تفعله معهم ، فإذا كان الصبي قبل أن يبلغ رشده يرى نفسه وله الحق ـ أرقى من والدته ، فليت شعري ما يكون مع هذا حال الأم ؟ »[6] .

2 ـ **موقف الاسلام** : إذا كانت هذه هي حال النساء المسلمات في مصر ، فما هي مسؤولية الاسلام عن ذلك ؟

يسارع قاسم أمين إلى إظهار براءة الدين الاسلامي من الحال المزرية التي ترزح تحت كابوسها المرأة المصرية . فالاسلام ليس سبب انحطاط المرأة في المجتمع المصري ،

---

(3) قاسم أمين ، أسباب ونتائج ، في الأعمال الكاملة ، ج 1 ، ص 227 .
(4) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 38 ـ 39 .
(5) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، في الأعمال الكاملة ، ج 1 ، ص 140 .
(6) قاسم أمين ، أسباب ونتائج ، في الأعمال الكاملة ، ج 1 ، ص 228 .

إنّما الاخلاق السَّنِّيَة الموروثة عن الامم التي انتشر فيها الاسلام والعامل الأكبر في « استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبدادية علينا »[7] .

ويستند الكاتب الى حديث نبوي شريف فيه أن « الجنة تحت أقدام الأمهات » ليقرّر أن تشريعنا مهما قيل لا يمكن أن يكون تشريعاً بربرياً ، ولا يمكن أن يقرّ بأية صورة عبودية المرأة »[8] .

كما أن الشرع الاسلامي كان سبّاقاً بين الشرائع لتقرير المساواة بين الرجل والمرأة ، « فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم . وخوّلها كل حقوق الانسان ،واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الاحوال المدنية من بيع وشراء وهبة ووصية من غير أن يتوقف تصرفها على أذن أبيها أو زوجها »[9] .

ومن الأدلة التي يعرضها أمين على المكانة التي منحتها الشريعة الاسلامية « أن أباحت لها أن تكون وصيّة على الرجل وأن تتولى وظيفة القضاء والافتاء ، أي وظيفة الحكم بين الناس بالعدل »[10] . ويستشهد بأمثلة من حياة المسلمين الأوائل لتأكيد صحّة ما يذهب إليه « فجميع المسلمين يعلمون أن طائفة عظيمة من الأحاديث النبوية على اختلاف مواضيعها قد رويت عن عائشة وأم سلمة وغيرهما من أمهات المؤمنين ونساء الصحابة ، وأن عدداً غير قليل من النساء اشتهرت بخدمة العلم وجودة الشعر ، وأن عائشة تداخلت في مسألة الخلافة العظمى وكانت رئيسة للحزب المعارض لأحد الخلفاء[11] .

وفي ردّه على الدوق داركور* يقول قاسم أمين : « من الخطأ القول بأن النساء المسلمات تربّين في أحضان الأفكار المنحلّة ، وإذا كان المقصود بذلك هو أن نساءنا ينطقن أو يسمعن بعض الألفاظ دون إعلان استهجانها ، فهذا صحيح ، غير أن هذه مسألة عادة وتربية ، وأنني أعرف جيّداً ان النساء الأوروبيات يعرفن كيف تحمرّ

---

(7) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 36 .

(8) قاسم أمين ، المصريون أو اردّ على دون دراكور ، في الأعمال الكاملة ، ج 1 ، ص 284 .

(9) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 35 .

(10) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، ص 9 .

(11) قاسم أمين ، م . س . ص 135 .

(*) دوق داركور ، هو كاتب فرنسي ، أصدر كتاباً عن مصر والمصريين سنة 1892 . تهجّم فيه على المصريين وحاول الطعن بالاسلام .

وجوههنّ ساعة يرون ذلك »[12] .

وفي مقارنة بين حقوق المرأة المسلمة والمرأة الأوروبية يلاحظ أنّ « الوضع الذي أعطاه الاسلام للمرأة هو أكثر تميّزاً عمّا تتمنّاه ، فهي كزوجة تتمتع بجميع حقوقها المدنية ، فلها الأهلية القانونية لممارسة أي عمل من أعمال الادارة أو نقل الملكية ، دون حاجة للحصول على أذن من زوجها أو تصريح من المحكمة . بينما لا تستطيع أختها الفرنسية ممارسة أي عمل من ذلك إلا إذا راق لسيّدها أو زوجها أن يأذن لها بذلك »[13] .

ولكن إذا كان الاسلام قد أوصى بأن يكون للرجال مجتمعهم ، وللنساء مجتمعهنّ ، فالحكمة من هذا « حماية الرجل والمرأة مما ينطوي عليه صدرهما من ضعف ، والقضاء الجذري على مصدر الشرّ »[14] .

3 ـ **الطريق الى تكوين المرأة الجديدة** : بعد أن عرض قاسم أمين لواقع المرأة في بلاده ، وفحص عن موقف الاسلام المعارض لهذا الواقع ، يصل الى طرح تصوّره حول الوسائل الآيلة الى تحرير المرأة من الجهل والاستعباد ، وتكوين المرأة الجديدة التي تقف مع الرجل على قدم المساواة في الحرية والتربية وأخذ دورها في الحياة .

والمرأة المصرية الجديدة ، التي يسعى الى تكوينها الكاتب ، هي « شقيقة الرجل وشريكة الزوج ومهذّبة النوع »[15] .

ويتراءى لقاسم أمين أن المرأة الغربية هي نموذج التقدم الذي عرفه تطور النساء ، معلناً ، أن « لا شيء يمنع المرأة المصرية من أن تشتغل مثل الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة « إلّا جهلها وإهمال تربيتها »[16] .

تربية المرأة وتعليمها : ينطلق قاسم أمين من دعوته الى تعليم المرأة وتربيتها من اعتبار أن صلاح حال الأمة يتوقف بالدرجة الأولى على تربية المرأة ، التي أصبحت ضرورية . « فليس تربية المرأة من الكماليات التي ينتظر بها مرور الزمان ، ويجوز الابطاء في إعداد الوسائل لها كما يتوهّمه كثير من الناس ، وإنما هي من الحاجيات بل من الضروريات التي يجب البدء بها والعناية بتوفير ما يلزم لها من المعدّات ، وهي الواجب

---

(12) قاسم أمين ، المصريون ، ص 280 .
(13) م . ن . ، ص 282 .
(14) م . ن ، ص 293 .
(15) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، ص 5 .
(16) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 43 .

الخطير الذي إن قمنا به سهل علينا كل إصلاح سواه »[17] . ويتوقف عند تصور الناس لموقف الشرع من تعليم المرأة . ويسرد تساؤلاتهم من موقع التعجّب والاستهجان « إنهم يتساءلون هل تعليم المرأة القراءة والكتابة مما يجوز شرعاً أو هو محرّم بمقتضى الشريعة ؟ »[18] .

ثمّ يناقش قاسم أمين مسألة طالما أثارها المحافظون : وهي أن تعليم المرأة يشكّل خطراً على أخلاقها . وبعد أن يلاحظ أن بعض النساء اللواتي يعرفن القراءة والكتابة يكتبن رسائل غرامية . كما وقع أن « ألوفاً من النساء الجاهلات دنّسن عروضهن »[19] يقرّ بدون تردد أن المرأة إذا كانت صالحة « زادها علمها إصلاحاً وتقوى ، وإن كانت فاجرة لم يزدها العلم فجوراً ، وهكذا الحال في الرجل »[20] .

والمرأة ، بنظره ، يجب أن تربّى لتصبح كائناً في ذاته مصدر شقائه وسعادته ، لا في الرجل أياً كان أباً أو أخاً أو زوجاً .

ثم أن النساء مثل الرجال في « الحاجة الى معرفة الحقيقة والى اكتساب عقل سليم يحكم على نفوسهن ويرشدهن في الحياة الى الاعمال الطيّبة النافعة[21] » .

وبعد أن يعرض للتأثير السلبي للأم الجاهلة على تربية أولادها المتأتية من دور الأب ومن تعليم المعلمين يطالب الآباء بتعليم البنات . « فعلى كل أب أن يعلّم بنته بقدر ما يستطيع ونهاية ما يمكن ، وأن يعتني بتربيتها كما يعتني بتربية أولاده الذكور ، فإذا تزوّجت بعد ذلك فلا يضرّها علمها بل تستفيد منه كثيراً وتفيد عائلتها وإن لم تتزوج أو تزوجت وإنفصلت عن زوجها لسبب من الاسباب الكثيرة الوقوع أمكنها أن تستخدم معارفها في تحصيل معاشها بطريقة ترضيها وتكفل راحتها واستقلالها وكرامتها »[22] .

ويطالب قاسم أمين ، في المرحلة الأولى ، بأن تتساوى المرأة والرجل في التعليم على المستوى الابتدائي على الأقل « وأن يعتنى بتعليمهنّ الى هذا الحد مثل ما يعتنى بتعليم البنين »[23] .

---

(17) م . ن . ، ص 132 .
(18) م . ن . ، ص 41 .
(19) م . ن . ، ص 73 .
(20) م . ن . ، ص . ن .
(21) م . ن . ، ص 69 .
(22) قاسم أمين ، امرأة الجديدة ، ص 171 .
(23) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 68 .

ويرى الكاتب أن من فضائل التعليم طرح الخرافات والتحرّر من الأوهام « فإذا تعلّمت المرأة القراءة والكتابة ، واطلعت على أصول الحقائق العلمية ، وعرفت مواقع البلاد ، وأجالت النظر في تاريخ الامم ، ووقفت على شيء من علم الهيئة والعلوم الطبيعية ، وكانت حياة ذلك كلّه في نفسها عرفانها العقائد والآداب الدينية ، استعدّ عقلها لقبول الآراء السليمة ، وطرح الخرافات والأباطيل التي تفتك الآن بعقول النساء »[24] .

ويقرّ الكاتب بأن مسألة التعليم تجعل من المرأة المصرية أدنى مستوى من المرأة الأوروبية ، وهو إذ ينعي تربية النساء المصريات وسط الجهل المطلق ، يطالب بأن تعرف المرأة « ما يكفي لكي تلقن أبناءها مبادىء الاخلاق والفضيلة ، ولتقدم لهم شرحاً علمياً للاشياء التي تحيط بهم ، يجب أن تعرف دائماً كيف تجيب ، دون أن تخطىء عن تساؤلات الطفولة التي لا تنقطع »[25] .

والتعليم لا يغني عن التربية ، باعتقاد قاسم أمين ، فلا يكفي أن تبقى المرأة بضع سنين في المدرسة ، ثم تغادرها إلى المنزل للاحتجاب فيه بقيّة عمرها « بل يلزم أن تستمر في الاعتناء بجسمها وعقلها بعد المدرسة وشركها في حياتنا الطبيعية »[26] .

ويذهب الكاتب الى القول أن تربية المرأة هي الأداة لأن تقوم بدورها في المجتمع والعائلة . أما كيف يجب أن تكون هذه التربية ، فالجواب أنها على أنواع عدّة : التربية العقلية ، والأدبية ، والصحيّة . أما التربية العقلية فهي « عبارة عن تعلّم العلوم والفنون والغاية التي ترمي اليها هي أن يعرف الانسان ما في الكون من الموجودات وفيها نفسه حتى إذا عرف ذلك على حقيقته أمكنه أن يوجّه أعماله إلى ما يعود عليه بالنفع ويتمتع بلذة المعرفة فيعيش سعيداً »[27] .

ويعتقد أن تحصيل هذا النوع من التربية لا يمكن أن يتحصل بتعليم القراءة والكتابة واللغات الأجنبية للمرأة بل هي « تحتاج أيضاً لتعلم أصول العلوم الطبيعية والاجتماعية والتاريخية لكي تعرف القوانين الصحيحة التي ترجع اليها حركات الكائنات وأحوال الانسان كما أنها تحتاج لتعلم مبادىء قانون الصحة ووظائف الأعضاء ، حتى

(24) م . ن . ، ص 42 .
(25) قاسم أمين ، المصريون ، ص 282 .
(26) قاسم أمين ، م . س . ، ص 168 .
(27) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، ص 160 .

يمكنها تربية أولادها »[28] .

وفي كلامه على التربية الأدبية للمـرأة يبدأ الكـاتب من اعتقاد مفـاده أن المرأة الصالحة هي أنفع لنوعها من الرجل الصالح والعكس صحيح ، من هنا تبدو ضرورة التربية الأدبية للمرأة « لأن الطبيعة قد اختارتها وندبتها للمحافظة على آداب النوع ، فسلمتها زمام الأخلاق وائتمنتها عليها فهي التي تصنع النفوس وهي ساذجة لا شكل لها فتصوغها في أشكال الأخلاق وتنشر تلك الأخلاق بين أولادها فينقلونها الى من يتصل بهم فتصبح أخلاقاً للامة بعد أن كانت أخلاقاً للعائلة »[29] .

والمرأة ، الى ذلك كلّه تحتاج الى تربية صحّية وجسمانية لسببين ، حماية المرأة نفسها من المرض ، والحرص بالتالي على صحة أولادها ووقايتهم من العلل . « لأن ما يعرض على فرج الأم وما يكون فيه من الاستعداد للمرض ينتقل بالوراثة الى الأولاد »[30] .

كما يعتبر صاحب كتاب « المرأة الجديدة » أن النساء يجب أن يتساوين مع الرجال في التربية البدنية ، فالمرأة « محتاجة الى الصحة كالرجل فيجب أن تتعوّد على الرياضة كما تفعل النساء الغربيات ، اللواتي تشاركن أقاربهم الرجال في أغلب الرياضات البدنية »[31] .

حرّية المرأة : يربط قاسم أمين في سياق دعوته الى حرية المرأة بين الرقي والحرية التي هي « قاعدة ترقي النوع الانساني ومعراجه الى السعادة ، ولذلك عدّتها الامم التي أدركت سرّ النجاح من أنفس حقوق الانسان »[32] .

ولما كان للحرية أثرها في تقدم الرجال ونهضتهم ، فلا بدّ إلا أن يكون لها « ذلك الأثر في نفوس النساء »[33]

ويرمي قاسم أمين التهمة القـائلة بأن حـرية المـرأة تضرّ بعفّتها قـائلاً : « أن التجارب المؤسسة على المشاهدات الصحيحة ، تدل على أن حـرية النسـاء تزيـد في ملكـاتهن الأدبيـة وتبعث فيهن احسـاس الاحـترام لأنفسهنّ وتحمـل الـرجـال عـلى

---

(28) م . ن . ، ص ص 160 ـ 161 .
(29) م . ن . ، ص 159 .
(30) م . ن . ، ص . ن .
(31) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، ص 157 .
(32) م . ن . ، ص 138 .
(33) م . ن . ، ص 156 .

احترامهن »[34] .

وهو ، لا يطالب دفعة واحدة بمنح المرأة حرّيتها ، إنّه يدعو الى تمرينها على الحرية . وذلك أن « أول جيل تظهر فيه حرية المرأة تكثر الشكوى منها ، ويظن الناس أن بلاء عظيماً قد حلّ بهم ، لأن المرأة تكون في دور التمرين على الحرية ، ثم مع مرور الزمن تتعوّد المرأة على استعمال حرّيتها وتشعر بواجباتها شيئاً فشيئاً وترتقي ملكاتها العقلية والأدبية ،وكلما ظهر عيب في أخلاقها يداوى بالتربية حتى تصير إنساناً شاعراً بنفسه »[35] .

الحق في العمل : ومن أبرز معالم حرية المرأة حقّها في أن تعمل للحصول على قوتها ، وأن « تشتغل بالاعمال التي تراها لازمة للقيام بمعاشها ، وأن هذا الحق يستدعي الاعتراف لها بحق آخر وهو أن توجّه تربيتها الى الطرق التي تؤهلها الى الانتفاع بجميع قواها وملكاتها وليس معنى ذلك الزام كل امرأة ، بالاشتغال بأعمال الرجال ، وإنّما معناه أنه يجب أن تهيأ كل امرأة للعمل عند مساس الحاجة اليه »[36] .

ومن المبرّرات التي توجب اشتغال المرأة ، من وجهة نظر الكاتب أنّ ثمة عدداً لا بأس به من النساء « لم يتزوّج وعدداً آخر تزوّج وانفصل بالطلاق أو بموت الزوج ، ومن النساء من يكون لها زوج ، ولكنها مضطرة الى كسب عيشها ، بسبب شدّة فقره أو عجزه أو كسله عن العمل »[37] .

ويرى قاسم أمين أن ثمّة حرفتين بإمكان المرأة المصرية مباشرتها ، الأولى « صناعة تربية الأطفال وتعليمهم » وثانيها « صناعة الطب »[38] .

واجبات المرأة : وحق المرأة في العمل ، هو من أول الواجبات تجاه نفسها . لكن للمرأة واجبات تجاه العائلة والمجتمع ..

وهو يرى أن أهم واجب على المرأة هو تربية الأولاد و«على الأم أن تعرف أفضل الطرق لتغذية الأطفال ، لأن الانتظام في الجسم يرتبط دائماً بانتظام التغذية ، وجودة الأنسجة ، وخصوصاً النسيج المخي » .

---

(34) م . ن . ، ص 148 .
(35) م . ن . ، ص 157 .
(36) م . ن . ، ص 174 .
(37) م . ن . ص 168 .
(38) م . ن . ، ص 172 .
(39) م . ن . ، ص 177 .

ولا يقتصر دور المرأة في العائلة على تربية الأطفال ، بل يتعدّاه إلى التأثير في عمل الرجل « فكم من إمرأة سهلت على زوجها وسائل النجاح في أعماله ، وأعدت له أسباب الراحة والإطمئنان ليتفرغ لأشغاله ، وكم من امرأة شاركت زوجها أو أخاها أو والدها في متاعبه ، وكم من امرأة طيّبت قلب الرجل وقوّت عزيمته في حالة اليأس والقنوط ، وكم رجل طلب المجد ومعالي الأمور طمعاً في إرضاء محبوبته ، فبلغ الغاية مما طلب »[40] .

ثم يعرض لنظرة الأوروبيين الى دور المرأة في المجتمع ليخلص الى أن عمل المرأة « في الهيئة الاجتماعية هو تكوين أخلاق الأمة ، تلك الأخلاق التي أثرها في الاجتماع ، من حيث ارتقاء الامم وانحطاطها ، يفوق آثار الأنظمة والقوانين والديانات[41] .

المرأة والزواج : الزواج بنظر الكاتب في مجتمع ترزح فيه المرأة تحت عبء الجهل لا يكون « إلاّ شكلاً من الأشكال العديدة التي يستبد بها الرجل في المرأة »[42] .

وما دامت المرأة قد أتيح لها العلم والتربية والحرية ، فبات من حقّها أن تنشد آمالاً من وراء الزواج ولا سيما أن الشريعة أعطت للنساء « حقوقاً لا نقص عن حقوق الرجل في الزواج ، وجاء في القرآن الكريم : ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ* ﴾(سورة البقرة : 2/ 228)[43] .

وعليه ، يقرّر قاسم أمين أن الزواج القائم على غير نظير ، ودون اعتبار رأي المرأة في زوجها يصبح « طريقة يستعملها الرجل في الغالب للاستمتاع بعدد من النساء يدخلن في حيازته دفعة واحدة أو على التعاقب ولا تجد فيه المرأة مزية ترضي نفسها »[44] . وينتقد الكاتب موضوع الطلاق ، فهو نقيض للفكرة الاساس من الزواج . حيث أنه استمرار ومعاشرة الى آخرة الحياة . ويراه هادماً لنظام العائلة . كيف لا ، وهو أبغض الحلال عند الله .

ويحمل على ما اعتاده الناس من سلوك ممارسة الطلاق . « فقد اعتاد أهل بلادنا استعماله بطريقة شائنة جداً لا يمكن أن يرضاها الشرع أو يسلم بها العقل . وأقبح شيء شائن في أخلاقنا هو اعتياد الأزواج على الحلف بالطلاق ، كلما نوقشوا في شيء ، حتى في

(40) م . ن . ، ص 184 .
(41) م . ن . ، ص 180 .
(42) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 145 .
(43) م . ن . ص 144 .
(44) م . ن . ، ص 147 .

ما لا علاقة له بالزوجية على الاطلاق »[45] .

ويرى الكاتب أن تعدد الزوجات هو من العوائد القديمة . ويتوقف مدى انتشاره أو انحساره على تقدم الأمة أو تأخرها . ويعتبر أن في « تعدد الزوجات احتقاراً شديداً للمرأة »[46] .

ولكن قاسم أمين يشير في موضع آخر من كتاباته الى أن تعدد الزوجات في الاسلام « أقرّ ليضمن المأوى للمرأة والأبوة الأكيدة الدائمة للأبناء »[47] .

الحجاب * : يفرد قاسم أمين ما ينقص قليلاً عن ربع كتابه « تحرير المرأة » لمعالجة قضية الحجاب ، وتقرير ما يراه هو من أنه المفهوم الشرعي الاسلامي لها . كما سبق له وتناوله في كتابه « المصريون » أو الرد على الدوق داركور ، ثمّ تعرّض له في كتابه المرأة الجديدة . يسارع الكاتب الى رفع وهم ربما ظن حقيقة . فهو لا يزال يدافع عن « الحجاب واعتبره أصلاً من أصول الأدب التي يلزم التمسك بها . غير أني أطلب أن يكن منطبقاً على ما جاء في الشريعة الاسلامية »[48] .

وبعد أن يوضح أن الحجاب ليس خاصاً بالمسلمين ، فهو عادة كانت معروفة عند كلّ الامم القديمة تقريباً ، يعتبره « عنواناً » لذلك الملك القديم ، وأثراً من آثار تلك الأخلاق المتوحشة التي عاشت بها الانسانية أجيالاً[49] .

ويتطرّق الى مساوىء الحجاب وضرره على المرأة . فهو يحرمها من حرّيتها الفطرية ، ويمنعها من إستكمال تربيتها ، ويعوقها من كسب معاشها عند الضرورة ويحرم الزوجين من لذة الحياة العقلية والأدبية ، ولا يأتي معه وجود أمهات قادرات على تربية أولادهن ، وبه تكون الأمة كإنسان أصيب بالشلل في أحد شقّيه »[50] .

ويتناول الكاتب قضية الحجاب من الوجهتين الدينية والاجتماعية . فمن الوجهة

---

(45) قاسم أمين ، **أسباب ونتائج** ، في **الأعمال الكاملة** ، ج 1 ، ص 225 .
(46) قاسم أمين ، م . س . ، ص 149 .
(47) قاسم أمين ، **المصريون** ، ص 287 .
(*) يتناول الكاتب مسألة الحجاب في كتاب تحرير المرأة في الصفحات من 77 الى 116 وفي كتاب المرأة الجديدة في الصفحات من 143 الى 155 .
(48) قاسم أمين ، **تحرير المرأة** ، ص 77 .
(49) قاسم أمين ، **تحرير المرأة في الأعمال الكاملة** ، ج 2 ، ص 143 .
(50) م . ن . ، ص 153 .

الأولى يقرّر مسبقاً أنه لو كان في النصوص الدينية ما يتصل مباشرة بالحجاب لأحجم عن البحث « لأن الأوامر الالهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة »[51] .

وما دام الأمر من قبيل العادة التي عرضت للمسلمين من مخاطبة بعض الأمم ، لكنهم ألبسوها لباس الدين « كسائر العادات الضارة التي تمكّنت في الناس باسم الدين ، لذلك لا نرى مانعاً من البحث فيها »[52] .

ويستشف الكاتب من الآية : ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ولاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ ما ظَهَرَ مِنْهَا﴾ * أن الشريعة أباحت للمرأة أن تظهر بعض أعضاء جسمها أمام الأجنبي عنها غير أنها لم تسم تلك المواضع »[53] .

وينقل حديثاً للنبي قاله لواحد من الأنصار عندما أبلغ بأنه خطب امرأة ، فيه قوله « أنظرت اليها » أجابه : لا . فقال الرسول « أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤوم بينكما »[54] .

وبعد أن يجزم قاسم أمين بأن الله أباح للمرأة كشف وجهها وكفيها يناقش مسألة العفّة فيقول : « وأما خوف الفتنة الذي نراه يطوف في كلّ سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريباً فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال وليس على النساء تقديره ولا هنّ مطالبات بمعرفته ، وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن يغضّ بصره »[55] .

ومن الوجهة الاجتماعية ، يقرّر قاسم أمين أن « الحجاب على ما ألفناه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقائها ، وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها »[56] .

ليس هذا فحسب ، بل إن الحجاب يحبس المرأة في دائرة ضيّقة . « فلا ترى ولا تسمع ولا تعرف إلا ما يقع فيها من سفاسف الحوادث »[57] . وفي ردّه على القول بأن الحجاب يصون شرف المرأة ، يقول الكاتب أن الرجل إن لم يصل الى امتلاك قلب امرأته لا يملك فيها شيئاً ، « ذلك لأنه ليس في استطاعة رجل أن يراقب حركات امرأته

---

(51) قاسم أمين ، م . س . ، ص 8 .
(52) م . ن . ، ص . ن .
(53) م . ن . ، ص 81 .
(*) النور 24/ 31 .
(54) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 87 .
(55) م . ن . ، ص . ن .
(56) م . . ، ص 94 .
(57) م . ن . ، ص 97 .

وسيرها في كل دقيقة من الليل والنهار »[58] .

بعد هذا العرض لواقع المرأة ، وتقديم تصوّره لاصلاحه ينتقل الى موضوع آخر هو بناء المجتمع .

ب ـ بناء المجتمع

يلحّ قاسم أمين على بناء التكوين الاجتماعي على أسس العلوم والفكر الاجتماعي في الغرب ، والملائمة بين احتياجات المجتمع وروح العصر .

1 ـ **إعادة بناء العادات** : وهي معلم من معالم اعادة بناء المجتمع . وهو يبدأ هذه العملية الشاقة متسائلاً : « لم يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل ؟ ولم يجر هذا الاعتقاد في عمله مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن ؟[59] . وما العادة يا ترى ؟ إنها عبارة عن إصلاح لأمة على سلوك طريق خاصة في معيشتهم ومعاملاتهم حسبما يناسب الزمان والمكان »[60] .

ويمضي الكاتب قدماً في تساؤله : إنّها ما دامت « ثمرة من ثمرات العقل[61] فما الذي يمنع أن تختلف العادات باختلاف عقل الانسان تبعاً للزمان والمكان ؟

وبعد أن يفرّق بين عادات الأمم الجاهلة والامم المتمدنة يربط بين عادات الأمة وموقعها من المعارف والمدنية ، ويخلص إلى أن تأثير العادة حيث انحطّ العقل يغلب على كل ما عداه في المجتمع ، حتى أن العادات قد تتغلّب على « الدين نفسه فتفسده وتمسخه بحيث ينكره كلّ من عرفه »[62] .

ولا يرى قاسم أمين أي تأثير للدين على العادات ، إذ لو « كان لدين ما سلطة وتأثير على العوائد لكانت المرأة المسلمة في مقدمة نساء الأرض »[63] .

وهو في كلامه على التجربة الاسلامية بما هي مدنية وحضارة ، لم يتناولها على أساس الدين بل « من جهة العلوم والفنون والصنائع والآداب والعادات التي يكون مجموعها الحالة الاجتماعية التي اختصت بها ، ذلك لأن عامل الدين لم يكن وحده المؤثر في وجود تلك الحالة الاجتماعية فهو على ما به من قوّة السلطان على الاخلاق لم ينتج إلّا

(58) م . ن . ، ص 104 .
(59) م . ن . ، ص 31 .
(60) م . ن . ، ص . ن .
(61) م . ن . ، ص 32 .
(63) م . ن . ، ص 35 .

أثراً مناسباً لدرجة عقول وآداب الامم التي سبقت »[64] .

2 ـ **العلم أداة الاصلاح** : تستقيم دعوة قاسم أمين إلى إصلاح المجتمع ودفع الأمة في طريق التقدم على أسس وقواعد وضعية ، في مقدمهـا العلم باعتبـاره الأداة الوحيدة التي « يرتفع بها شأن الإنسان من منازل الضعة والانحطاط الى مراقي الكرامة والشرف »[65] .

ويضيف الى فكرته هذه قوله أن من غير الممكن مباشرة إصلاح ما يعانيه المجتمع المصري ما لم يكن « مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة ذلك أنّ أحوال الانسان مهما اختلفت وسواء كانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم »[66] .

ثم إن تقرير ما يناسب الحياة الغصرية لا يكون في ضوء ما خبره الناس في الماضي بل في ضوء ما يلائم الناس في لحظة معينة من وجودهم ، فيترتب إذاً أن تفهم أن لنا مصالح ، ولمن سبقنا مصالح ، ولنا شؤون ، ولهم شؤون ، ولنا حاجات لم تكن لهم ، وكانت لهم حاجات ليست لنا اليوم[67] .

إنّ السير في ركب التقدم ، من وجهة نظر قاسم أمين ، لا يكـون في استعادة الحلول من الماضي ، إنّما بالاستفادة مما بلغه التمدّن والحضارة على قاعدة تنشيط العقل والعزيمة .

ويقدم أمثلة راهنة على ما يذهب اليه فتلك هي « الأمة اليابانية صارت تعدّ اليوم في صف الأمم المتمدنة بعد أن قهرت في بضعة أيام دولة الصين الجسيمة التي لم يقتلها إلاّ إعجابها بماضيها . أليس في ذلك عبرة لكل مبصر ؟[68] .

تحليل ونقد

في ضوء ما تقدم يمكننا إيجاز الملاحظات الآتية :

1 ـ مما لا ريب فيه أن محور التفكير الاجتماعي عند قاسم أمين هو قضيّة تحرير المرأة بأبعادها العقلية والنفسية والاجتماعية . وذلك في ضوء اقتناع راسخ في ذهنه هو أنّ نشدان الأمة للتقدم والسير في ركب الحضارة لا سبيل لها في أن تظفر بهما ما لم يكن

---

(64) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، ص 182 ـ 183 .
(65) م . ن . ، ص 183 ـ 184 .
(66) م . ن . ، ص 183 ـ 184 .
(67) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 182 .
(68) م . ن . ، ص 183 .

المجتمع المصري بكامل عناصره كتلة حيّة فاعلة . وهذا يعني إخراج المرأة من دائرة الجهل والاستعباد واللاعمل الى دائرة العلم والحرية والانتاج .

ولئن بدا الكاتب في أول أمره يقيم حساباً لكل كلمة يكتبها حول قضية المرأة ، نظراً إلى أن هذا الموضوع الشائك يصطدم على نحو مباشر بما تعارف عليه الناس منذ سنين طويلة ، فإن كتابيه « **تحرير المرأة** » و« **المرأة الجديدة** » إنطويا على رغبة أكيدة في السير قدماً في مشروعه الاصلاحي الى النهاية ، محاولاً إجتناب ما يسيء إلى أصل من أصول الدين مدعّماً أفكاره على ركيزتين متينتين الشرع والعقل . والأول في خدمة الثاني ، وليس العكس .

وهو ، إذ يحذو حذو الاستاذ الامام محمد عبده في مقاربة قضايا العصر من وجهة نظر إسلامية تنطلق من أن روح الاسلام مطابقة لروح كل العصور . وإن ما أصاب المسلمين من إنحطاط لا يعود سببه إلى دينهم ، بل الى الجهل الذي أصابهم ، سرعان ما يذهب الى اعتبار أن الدين ـ أي دين ـ هو عامل من العوامل المؤثرة في المجتمع ، وليس العامل الحاسم . وإن تقدم المجتمعات ونموّ الحضارة ينهضان على أسس العلم والاكتشافات العلمية التي غيّرت من نمط حياة الانسان المعاصر ، وحرّرت تفكيره من الأوهام والخيالات .

أضف إلى ذلك أن الدعوة الجريئة التي يقودها قاسم أمين لتحرير المرأة تستقيم على وجوب أن يعتمد الانسان على « العقل العملي » البعيد عن الظنون الخاطئة لبلوغ السعادة .

2 ـ على أن السؤال المنطقي الذي يفرض نفسه هنا : ما علاقة ما تقدّم بفكرة العلمانية ما دام الكاتب يحاذر فصل دعوته الى تحرير المرأة وتصويب نمط العادات ، عن الدين ، بل يعمد الى دعم ما يذهب اليه بآيات وأحاديث نبوية ؟

للوهلة الأولى ، يبدو أن لا صلة لفكر قاسم أمين بالعلمانية . إلّا أن نظرة متأنّية لما تنطوي عليه آراء هذا المصلح تمكّن من استشفاف الصلة التي تربط بين هذه الآراء والفكر العلماني . ذلك أنه إذا تقرّر أن العلمانية نزعة الى تدبر أمر العالم وما يعرض للانسان من أحوال وأوضاع بمعزل عن القوى الالهية الموجدة لهذا العالم ، فإن نظرة قاسم أمين ، وإن لم تتحرّر تماماً من الجو الديني ، ولم تشأ الخروج عليه ، فإنها بما هي نظرة وضعية تستلهم الواقع وتسعى للتأثير فيه تنتهي الى صميم المبدأ العلماني .

3 ـ ليست العلمانية بحد ذاتها هدفاً لقاسم أمين ، وهو لا يدعو الى العلمانية ، لا يقدمها كطرح ، أيديولوجي ، يحشد الأدلّة والبراهين لاثباته وتوكيده ، هو لا يقول أن

العلمانية ظهرت في أوروبا وكانت سبباً في تقدمها وحلاً لكثير من مشكلاتها ، فيجب بالتالي ، إذا شئنا التقدم أن نأخذ بها ونحذو حذو الغرب في هذا المجال ، إنّما يقول ان لتقدم المجتمع شروطاً ، في مقدمها تحرير المرأة وتعليمها ومنحها حقوقها وتقدير ما لها وما عليها . وهذا يمكن استلهامه من الغرب الذي حرّر المرأة وأتاح لها الفرصة لتأخذ مكانتها في المجتمع ، ولا ضير علينا نحن المسلمين ، إن فعلنا فعل الغرب ، فالحاجة الى التقدم تفرض هذا الأمر ، وهو لا يخالف الدين ، في حال من الأحوال ، بل يوافقه أشدّ موافقة . والغرب في ما أعطاه للمرأة من حقوق وواجبات استلهم مبادىء العلمانية .

4 ـ يفحص قاسم أمين موقف الاسلام مما هو حاصل للمرأة ، مقرّراً أن الاسلام براء مما تتخبّط فيه المرأة من ظلم وتخلف ، موضحاً أن ما هو سائد لا ينطبق على ما جاء في الشريعة ، لا بل مخالف لها ، وبالتالي فإنّ إصلاحه لا يضير الدين في شيء .

صحيح أن الكاتب حاذر في تناول مسائل بحثه في قضية المرأة ما فيه نصّاً دينياً صريحاً لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل ، هكذا وجدناه عندما تطرّق الى موضوع الحجاب ، لكن دعوته الى تعليم المرأة وتربيتها وإعطائها الحق في العمل والزواج وتغيير النظرة بصورة كلّية اليها لم تكن مستوحاة من تعاليم الشرع ، بل نجد أساسها قائماً على ما يقتضيه العقل والمدنية المعاصرة المتمثلة بأرقى حلقاتها أوروبا وأميركا ، والمبنية على العلم الذي وظّف وفق احتياجات الانسان ومصالحه .

إن التقدم ، هو ما يعلنه صراحة صاحب كتاب « المرأة الجديدة » ، والاسلام هو شريعة المسلمين لا يعيق بلوغ هذا الهدف ، أن الكاتب لا يسعى بوجه من الأوجه الى تجديد الاسلام . إن دعوته فكرة وضعية تسعى الى إثبات ذاتها على الأرض . بدون أن ترفضها البيئة التي هي بيئة الاسلام وتعاليمه . لقد أدرك مفكرنا هذه الحقيقة كسواه من المفكّرين ، وانبرى يدعو الى قضيّته غير آبه بالمصاعب ، يرد الحجة بالحجة ، ويستشهد بنص ديني من هنا وآخر من هناك على توكيد شرعية ما يذهب اليه ، يساعده على ذلك ثقافة الفقيه وخبرة القاضي ورجل القانون .

5 ـ لم تكن دعوته الى تحرير المرأة ضرباً من ضروب الكتابة الخيالية ، إنّما استقامت على قاعدة موضوعية ، ومثلت استجابة طبيعية لوجوب رفع الجور عن النساء ، بوصفهنّ النصف الثاني للمجتمع في مرحلة بدأ فيه المجتمع المصري ينعتق أكثر فأكثر من ربقة الاستعباد ومخلفات القرون الوسطى وعصور الظلامة .

إن الدعوة الى تحرير المرأة من الجهل والحجاب ، وتمكينها من أن تكون قوّة فعّالة وأداة نافعة في المجتمع كانت تتصل بالدعوة الى الحرية وتخليص التفكير الاجتماعي من

سلطان رجال الدين الذين يعتبرون التقاليد والأوهام التي ورثناها عن أسلافنا جزءاً من الدين .

6 ـ حاول صاحب كتاب « **تحرير المرأة** » أن يعالج موضوعه بوضوح علمي ، وأن يفصل بين الاسباب الوهمية والحقيقية لانحطاط مصر والأمة الاسلامية . فعنده أن الاسلام نفسه لم يكن مسؤولاً عن الانحطاط ، بدليل أن الأمة الاسلامية عرفت عصوراً طويلة من الازدهار في الماضي . أما السبب الحقيقي فهو في الجهل العـام المتفشّي في الشعوب الاسلامية ، يضاف الى ذلك أن الدين الاسلامي ـ حسب اعتقاده ـ قد تحول اليوم ـ « عن أصوله الأولى ، وأن العلماء والفقهاء ـ إلّا قليلاً ممن أنار الله قلوبهم ـ قد لعبوا به كما شاءت أهواؤهم حين صيّروه سخرية وهزؤاً »[69] .

7 ـ كان قاسم أمين في بدء حركته ، أبـدى بعض التحفظ تجاه تحـرير المـرأة بالكامل ، موصياً لها أن تحافظ على الشريعة والاسلام ، فلا تبتعد عن مبادئها العامة . لكنّه ما لبث أن تخطى هذا التحفظ ، ودعا الى تحرير المرأة على وجه أتم ، لترتفع الى مسؤوليات الحرية الصحيحة في مدنية اجتماعية ، تقدّس حق المرأة بالاستقلال في الفكر والارادة والعمل تماماً كالرجل .

8 ـ ولئن كان انتقد ظواهر مثل الاجهاض « التي تبلغ في فرنسا آلاف الحالات في كل عام »[70] . وذكر بأن المسيحية قد تسامحت في روما خلال فترة طويلة « مع تعـدد الزوجات ، حتى أن قساوسة قد تجاوزوا عنه ومارسوه . كما أن عدداً من الملوك الفرنجة جمعوا بين عدة زوجات »[71] . فإنه سرعان ما يدعو في كتابه « **المـرأة الجديـدة** » الى التمثل بالمدى التي بلغته المرأة الأوروبية بعلاقتها بالرجل . حيث نتلمس أن الكاتب لا يخفي إعجابه وتقديره لما آل اليه وضع المرأة الأوروبية . فقد « وصل احترام الـرجل الغربي لحرية المرأة الى حد أن الأب يحجر على نفسه فتح الخطابات التي تصل لبنته ، وكذلك الزوج رأى الأجدر به أن لا يفتح الخطاب الذي يصل إلى امرأته »[72] . ويقدم الكاتب مثلاً آخر على حرية المرأة الغربية « ولها أصحاب غير أصحاب الزوج ، ورأي غير رأي الزوج ، وأن تنتمي الى حزب غير حزب الزوج ، وأن الرجل في كل ذلك يرى أن زوجته لها الحق في أن تميل الى ما يوافق ذوقها وعقلها وإحساسها »[73] .

---

(69) قاسم أمين ، **تحرير المرأة** ، ص 22ب .

(70) قاسم أمين ، **المصريون** ، ص 287 .

(71) م . ن . ، ص . ن .

(72) قاسم أمين ، **المرأة الجديدة** ، ص 55ب .

(73) م . ن . ، ص . ن .

نتيجة الفصل

إلام نخلص مما تقدم ؟ بمعنى آخر كيف يظهر الاتجاه العلماني عند قاسم أمين ؟ وهل جاء طرحه أصيلاً أم تغريبياً ؟

في الجواب على الشقّ الأول من هذه التساؤلات ، توصّلنا إلى أن الاتجاه العلماني واضح وجليّ عند الكاتب . ذلك أن مبادىء التشريع الوضعي المستندة الى العقل والعلم هي ركائز بنيان التقدم الذي دعا اليه ، والمتمثل بتحرير المرأة وإصلاح ما هي عليه لاصلاح الأمة .

من هنا ، وإن لم يظهر قاسم أمين وكأنه يريد أن يرمي الدين جانباً ، فالثابت أنه اتّجه الى علمنة المجتمع ، مكرّساً نمطاً جديداً من التفكير : فحواه الحكم على الأشياء في ضوء المبادىء الوضعية .

وفي الإجابة عن الشق الثاني من التساؤلات ، أي الحكم على الطرح لجهة أصالته أو تغريبه ، يتبين من النظر الموضوعي أن الأصالة لا تبدو خالصة عند الكاتب . فهو لا يعود الى الأصول الإسلامية يستخرج منها حلولاً لقضية تخلّف المرأة ، إنّه يوظّف هذه الأصول من آيات وأحاديث وتاريخ لنصرة ما يذهب إليه ، مقدماً طرحاً جديداً تمثل في طريقة المعالجة ، وفي المخارج التي أوجدها كي يكتب لدعوته أن ترى طريقها الى حيّز التنفيذ ، ومحاولاً في الوقت عينه ألاّ يخرج في هذا الطرح عن هوية المجتمع وشخصيته التي يشكل الاسلام أحد أبرز مكوّناتها . لم يتنكّر قاسم أمين لتاريخ الآباء والأجداد وعاداتهم ، بل انتقد ما في هذا التاريخ والعادات من الشوائب ، داعياً الى التخلّص منها ، واستلهام ما بلغه الغرب في هذا المضمار .

إنّ الدعوة للاقتباس عن الغرب لا تحمل في طيّاتها إقراراً بالدونية ، بل إقتناعاً لامراء فيه بتفوّق الغرب وتقدمه في ما بلغته المرأة من شأن .

إنّ الأصالة والتغريب يلتقيان عند قاسم أمين في إتجاهه العلماني ، إزاء قضية تقدم المرأة والأمة على حدّ سواء عند نقطة الجمع بين الأخذ عن الغرب مع مراعاة أصول الاسلام كما وردت في القرآن والسنّة على قاعدة إعادة النظر في تراث السلف لمصلحة مجاراة روح العصر وضرورة الأخذ بناصية التقدم .

وفي الفصل التالي ، سنتناول كاتباً لم يذهب خارج هذه الرؤية ، وإن تبدّلت المسائل موضوع البحث وتغيّرت الظروف والمعطيات ، هو إسماعيل مظهر .

الفصل
الثاني

العلمية سبيل الى العلمنة عند اسماعيل مظهر في ضوء مذهب النشوء والارتقاء

تمهيد

نسعى في هذا الفصل الى تتبّع المسلك الجديد الذي حاول إسماعيل مظهر سلوكه لاعادة بناء نمط التفكير عند المصريين ، فترتب على ذلك بروز « العلمية » كأداة في هذا البناء المفضي الى النهضة ، في ضوء مذهب النشوء والارتقاء الذي ظهر على صورة قوانين جليّة مع تشارلز داروين* (Charles Darwin) .

نعتمد في هذا المبحث على نحو رئيسي على كتاب « **ملقى السبيل** » لمظهر ، فضلاً عن كتب أخرى ألفها أو مقدمات لكتب ترجمها لأعلام غربيين ونتناول تفسير ظاهرة الوجود على أساس مذهب النشوء والارتقاء .

تلمسنا ، بداية ، تاريخ ظهور المذهب المشار اليه ، ومن ثمة أهميته في دراسة مناحي المعرفة الانسانية ، كما عرضها الكاتب نفسه ، ثم نعرض لنشوء مذهب النشوء والارتقاء ، متوقّفين عند المعرفة والأخلاق والدين والعلم .

وفي القسم التحليلي والنقدي نوضح أن هدف إسماعيل مظهر هو إشاعة مذهب داروين في الأوساط الثقافية والفكرية المصرية وإعادة بناء وعي المصريين ونقل عقلهم من الغيبية الى اليقينية .

والنتيجة التي نزعم أننا بلغناها هي أن الكاتب حاول أن يمهّد إلى ظهور مجتمع

(*) داروين (تشارلز) (1809 ـ 1882) عالم طبيعي بريطاني ، وضع نظرية في تطور الاحياء ، عالج خلالها مسائل نفسية وأخلاقية ، أبرز مؤلفاته كتابه « **أصل الأنواع** » (1859) ، « التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيوان » (1872) .
(عن **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 351) .

تكون « العلمنة » أحد أهم مكوّناته ، وما هي في نهاية المطاف سوى السبيل الى العلمنة .

آراؤه :

يلفت إسماعيل مظهر القارىء إلى أنه قبل أن يشرع بتأليف كتابه « ملقى السبيل » أكبّ على ترجمة كتاب « أصل الأنواع » للعلامة البريطاني تشارلز داروين . ممضياً ما يربو على عشر سنوات في دراسة مذهب الرجل في النشوء والارتقاء . كما يشير في مقدمة كتابه إلى أن الكتاب يصح أن يكون توطئة مفيدة للاطلاع على كتاب « أصل الأنواع » واستيعاب ما فيه من النظريات .

أ ـ مذهب النشوء والارتقاء أو نظرية التطوّر

يعرف مظهر مذهب النشوء والارتقاء بأنه « المذهب الذي لا يبحث إلاّ في تلك القوانين الثانوية الجزئية التي تتحكم في وجود الأفراد وتثبت تسلسل بعضها من بعض متحوّلة في حلقات من النشوء الطبيعي »[1] .

أمّا الارتقاء ، فيأتي بمعنى التطور الذي هو « المبدأ الطبيعي الذي تتجلّى فيه خطى الكائنات من جماد وحي لتصل الفاني أو الهدف »[2] . ذلك أن القصد يدلّ دلالة واضحة على أن نظام الكون الطبيعي يرجع في « أصل منشئه الى فعل إرادة مدبّرة يكمن قصدها ، وتختفي غايتها وراء الظواهر »[3] .

1 ـ **تاريخ المذهب وقواعده** : يشير مظهر الى أن واضع قواعد النشوء والارتقاء ، في أواخر القرن التاسع عشر هو « هربرت سبنسر » (Herbert Spencer) ، مظهراً أن قانون الارتقاء عامة « ينحصر في التغاير من حال التجانس التركيبي الى التنافر فيه »[4] . وهو بهذا المعنى تعبير عن قدرة تابعة لقانون شامل سائر في الكون ، هو قانون « الانفصال »*[5] الذي يتجلى في جميع أنحاء الكون بكل ما يشمل من جماد ونبات وحيوان .

---

(1) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 66 .

(2) إسماعيل مظهر ، مقدمة كتاب حياة الروح في ضوء العلم ، ص 2 .

(3) إسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربي ، ص 152 .

(4) إسماعيل مظهر ، مقدمة كتاب أصل الأنواع ، ص 9 .

(5) إسماعيل مظهر ، م . س . ، ص 3 .

(*) قانون الانفصال : معناه إنفصال الخلايا بعضها عن بعض .

على أن ملخّص نظرية التطور كما يقدمه مظهر ، يدور عند داروين حول خمسة عوامل تؤدي الى نشوء الأنواع ، وهي :

1 ـ الوراثة : ومحصّلها أن الشبيه يأتي بمشابه .
2 ـ التحوّل : أفراد كل نوع تتشابه ولا تتماثل .
3 ـ التوالد : إن ما يولد من النبات والحيوان أكثر مما يقدر له البقاء .
4 ـ التناحر على البقاء .
5 ـ بقاء الأصلح(6) .

ويستدرك الكاتب ملاحظاً أن « التطوّر مضى يتخبط غير مستقر ، ومضى زمن قبل أن يدرك سواد الناس . إنّ داروين « إنّما » تناول ببحثه العلمي عصر « ما بعد الخلية » التي هي أساس الحياة بكل صورها ، ولكنه لم يعرض للبحث في عصر « ما قبل الخلية » ليعرف كيف نشأت الحياة في تلك العصور البسيطة ، ومن أين خبط ذلك السرّ الرهيب : سر الحياة الذي جعل من المادة الجامدة كائناً حيّاً »(7) .

ومذهب النشوء والارتقاء موغل في القدم ، يرجع تاريخه إلى آلاف من السنين . كتب مظهر في مقدمة « أصل الأنواع » يقول : «وقد نرى أثره (المذهب) في الخرافات الدينية التي وضعها حكماء بابل وأشور ومصر ، فكانوا يقولون بأن أثر الكواكب واشتراك بعضها مع بعض كان السبب في نشوء الأحياء في الأرض ،وأنها لم تنشأ إلاّ بالتدريج درجة على درجة »(8) .

2 ـ **فائدة المذهب في العلوم الانسانية** : الدافع لدراسة مذهب النشوء والارتقاء يكمن في أثره في فروع العلوم الحديثة . وهو مفيد للعرب ، سيّما وهم « على أبواب إنقلاب علمي أدبي أخذت معاوله تهدم في بناء أساليبنا القديمة لتحلّ محلّها أساليب حديثة للتفكير »(9) .

إذا ، سيعتمد الكاتب على مذهب النشوء والارتقاء لتفسير جوانب المعرفة والبناء الثقافي لدى الامم والشعوب .

وفي هذا الصدد ، يلاحظ أن « لكل أمّة من الأمم طريقة للتفكير وسنن خاصة بها

---

(6) اسماعيل مظهر ، **ملقى السبيل** ، ص 393 ـ 398 .
(7) م . ن . ، ص 59 .
(8) م . ن . ، ص 3 .
(9) م . ن . ، ص 12 .

في الاجتماع ، هي في الواقع نتيجة لسلسلة من تغاير الافكار وتلقيح الأجيال بعضها بعضاً بأمثال عليا ، ونشوء النظامات بحسب الحاجة اليها ، وشعور الجماعات بذاتيتها كلّما ضربت في أصول الرقي وتمشّت في سبيل النشوء »[10]

3 ـ **فقدان الشخصية المعنوية سبب اضطراب المصريين الفكري :** وفي معرض حديثه عن جوّ الاضطراب الفكري الذي رافق انتقال الفكر الغربي الى مصر ، يعيد أسباب ذلك الى أننا « حاولنا التخلّص من القديم تخلّصاً تاماً بدل أن تتخذه أساساً لبناء الحديث ، ولم نستخلص من مجموعة الأفكار التي نقلناها حتى اليوم من أوروبا الحديثة مبدأ أو مبادىء نتخذها قاعدة لطريقة تفكير خاصة بنا تلائم حالتنا الاجتماعية وميولنا ومشاربنا »[11]

ولعلّ من أبرز الأسباب المؤدية الى هذا الاضطراب ما يسمّيه الكاتب فقدان الشخصية المعنوية في مصر . « فلا مدارس من المؤلفين والكتّاب يقومون فيها ببث الأفكار والمذاهب ويدافعون عنها ، ولا جماعات تمثل الرأي السائد في فروع العلم والآداب والفنون ، ولا تشجيع من طبقات خاصة متميّزة ذات طابع موسوم ، يظهر بارزاً في طبقات المجتمع ، ولا دليل على أننا سائرون نحو الأغراض الأولية التي تسوق الى تكوين الشخصيات المعنوية »[12] .

ويسترعي انتباه الكاتب أن لكل عصر من العصور التي عرفتها البشرية في تطوّرها روحاً خاصاً به . تخضع لأفراد له : « فللوحشية روحها الخاص بها ، روح الاباحة والبعد عن كل قانون أدبي وللمدنية صيغتها المستمدة من شريعة الآداب والقانون الأدبي »[13] .

ب ـ مذهب النشوء والتطور وأنظمة المعرفة

يترتب على فلسفة التطور ، على حدّ ما يشير مظهر ، اعادة النظر في الكثير من مناحي الفكر . وفي مقدم ذلك تغيير نظرة الانسان الى ذاته . فقد أنزلته نظرية التطور من « ملكوته الموهوم ، الذي أوهمه بأنه خلق الله المختار ، وأن الأرض مركز الكون ، وأنها لذلك أصبحت بمثابة الانسان الذي صوّره الله على غرار ذاته »[14] . والواقع ، أن

---

(10) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 12 .
(11) م . ن . ، ص 13 .
(12) م . ن . ، ص 14 .
(13) م . ن . ، ص 26 .
(14) إسماعيل مظهر ، بتاريخ الشباب ، ص 127 .

أنظمة المعرفة من فكر وفلسفة وأدب وأخلاق وفنون ، كلّها تكون مجتمعة روح أمة من الأمم ، تخضع بدورها لناموس النشوء والارتقاء . وعليه ، يقرّر الكاتب أن « لكل أمة ، روحاً أدبية تظهر متجلّية في كل دور من أدوار نشوئها وتطوّرها . فالعلوم الأدبية ربيبة الفكر الإنساني ، تدرّجت بتدرّج العقل الانساني ، وتطوّره ، واصطبغت روح الامم وطبائعها ، شأنها في ذلك شأن العلوم الطبيعية . ومحاولة إنكارآثارها وثمراتها ، إنكار في الحقيقة لجهود الانسانية طوال قرون عديدة »[15] .

1 ـ **درجات المعرفة** : تمرّ فروع المعرفة ، حسب رأي مظهر بثلاث حالات مختلفة يسمّيها قانون الدرجات الثلاث : الحالة اللاهوتية أو التصورية التخيلية . والثانية الميتافيزيقية الغيبية أو المجرّدة . والثالثة : اليقينية الواقعة .

ويبحث العقل في « الدرجة الأولى في أصل الأشياء وماهيتها وغايتها . فيفترض أو يسلّم بأن كل الظاهرات ترجع الى الفعل المباشر الصادر عن كائنات ما وراء الطبيعة .

أمّا في الدرجات الثانية (الغيبية) فالعقل يبحث « بعرض قوى أو شخصيات محقّقة الوجود ، في مستطاعها استحداث مختلف الظاهرات » .

وفي الدرجة الثالثة يتّحد العقل والمشاهدة ، ليكوّنا أساس المعرفة وهذا يعني تطرق البحث الى معرفة السنن التي تحكم الأشياء ، أي صلاتها المتشابكة ، وتلاحقها ، ومشابهاتها »[16] .

ولايضاح فكرته ، يقول الكاتب ، أن « الفكر قد خضع في نشوئه ونمائه لسنّة التطور البطيء على مر الأجيال ، فاصطبغ في كل عصر من عصور المدنية بصبغة وتلون بلون ، بل وسم بطابع تراه بارزاً في جبين مستحدثات كل دورة من الدورات الزمانية التي مرّت على الإنسان فوق هذه الأرض »[17] .

ويميّز اسماعيل مظهر بين ما يسميه الفكر الفردي والفكر الجماعي أو العام . حيث يظهر أن الصنف الأول سابق للثاني ، لكنّ لكليهما متجهاً واحداً هو « متّجه الارتقاء والضرب في عالم التقدم والنشوء بخطوات ثابتة »[18] .

لقد طبّق مظهر قوانين النشوء والارتقاء على الفكر الانساني ونزعات النفس ،

(15) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 23 .
(16) م . ن . ، ص 123 ـ 124 .
(17) م . ن . ، ص 133 .
(18) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 134 .

فبانَ له أن « للأساليب الفكرية ، وما اليها من مظاهر الحياة الكامنة أصلاً ينقضي كحياة لأفراد ، وأن نشوءها وتطوّرها خاضع جهد الخضوع لسنن الحياة »[19] .

2 ـ **الفكر والمذهبية الفكرية** : وفي تطبيقه لقواعد المذهب التطوري على الفكر الانساني والميول الانسانيه يرصد مظهر ظواهر الحياة . ثم يتوقف بعد التأمل عند نقطة ابتداء « نتقصى بها شيئاً » عن المتجه الذي يتمشّى فيه الفكر ، وأن ندرس الأسباب الظاهرة التي حدث بالجموع البشرية إلى اتباع سبيل دون غيرها ، أوالاستفاقة لفكرة أو مذهب أو مبدأ دون أن نتصوّر يوماً أن في مستطاعنا معرفة الأسباب الحقيقية المستترة وراء تلك الظواهر »[20] .

ويحاول هذا المفكر أن يضفي على المكتشفات العلمية أبعاداً أدبية ومعنوية شكّلت أساساً للبحوث العلمية والفلسفية « فلولا عشق الشاعر للطبيعة لما انصرفت نفس الفيلسوف الطبيعي الى النظر في قوانينها . . . والفيلسوف الطبيعي ، إذ يتعمق في تدبّر نواميس المادة ، إنّما يساق في هذا السبيل بنزعة نفسية ، طالما كان لخيال الشاعر عليها من سلطان آثار من كوامن النفس بما أورى زناد الفكر »[21] .

وفي رده على الدكتور شبلي الشميل* الذي اعتبر أن الفلسفة لن يكون لها أي مستقبل بعد تقدم العلوم يرى مظهر أن تقدم العلوم العلمية اقترن « بحقائق فلسفية لم يكن في مستطاع المستمسكين برأي الدكتور شميل أن يحولوا دون ظهورها أو يطفئوا نوزها الذي أنار من نواحي الفكر ظلمة ، أن اشتركت العلوم العملية في تهيئة الظروف الفعّالة لإزحاتها ، فإنها لم تنزح عن عالم الفكر ، إلا بتأثير الفلسفة المستمدة من العلوم الطبيعية ، إذن ، فالعلوم الطبيعية أداة جرّت الى غاية ، هي فلسفة الطبيعة ، وهي آخر نتاج لغرس العقول »[22] .

---

(19) إسماعيل مظهر ، **تاريخ الفكر العربي** ، ص 105 .

(20) م . ن . ، ص 106 .

(21) إسماعيل مظهر ، م . س . ، ص 24 .

(*) شبلي الشميل (1853 ـ 1917) : رائد فكرة التطور والنشوء والارتقاء في العالم العربي . من أعلام الفكر الحر والدعوة الى التحرر في الشرق ، طبيب وفيلسوف اجتماعي . ولد بكفرشيما جنوب بيروت . ودرس الطب في الكلية الاميركية في بيروت ثم ذهب للتخصص في باريس وجاء الى مصر حيث أنشأ في القاهرة مجلة « الشفاء » من أهم مؤلفاته : شرح بوخنر على مذهب داروين ، فلسفة النشوء والارتقاء ، آراء الدكتور الشميل .

(**مصادر الدراسة الأدبية** ، ج 2 ، ص 484 ـ 485) .

(22) إسماعيل مظهر ، **ملقى السبيل** ، ص 30 .

وهو إذ يعرف الفلسفة بأنّها « عبارة عن مبادىء عامة في حقيقة الحياة الانسانية قائمة على مقارنة العلوم العملية بعضها ببعض ؛ يؤكد أن الفلسفة قد تطوّرت بتطوّر العقل البشري وبتقدمه في العلوم العملية[23] .

وفي كلامه على حرية الفكر ، يتوقّف مظهر بالتحليل عن ظواهر التقليد والتصديق والتلقين ، ويعتبرها من « صور المذهبية تحول بين الفكر والحرية الصحيحة . . » وهذه المذهبية تقوم على السلطة ، ولها ثلاثة أركان :

الأول : الاعتقاد بأن الذي يلقننا إنّما يلقننا الحق بقدر ما وصل اليه علمه .

ثانياً : الاعتقاد بأنه أقصى ما وصل اليه علمه هو حدّ المعرفة الصحيحة .

ثالثاً : النزعة الى العمل بمقتضى ما يلقننا تحت تأثير الاعتقاد بأن ما يلقى الينا به صحيح »[24] .

ويلاحظ إسماعيل مظهر أن الاستناد الى مذهبية واصفة ملازمة لتطوّر الجماعات . « فلا تخلص من المذهبيات لا في السياسة ولا في الدين ولا في النظام والمبادىء الاجتماعية » .

. . . فهي من النظم التطورية النشوئية ، كلاهما ضروري لحماية ما يخيل للناس أنه الأصلح والأتم نظاماً والأفضل بقاء في حيّز الأشياء الانسانية[25] .

3 ـ **الاحساس الأدبي (الأخلاق) ومذهب النشوء** : بالاستناد الى مذهب داروين ، يقرّر الكاتب بأن « ارتقاء الأفراد من حيث الاحساس الأدبي ، ارتقاء راجعاً الى الجهاد المستمر في سبيل التخلّص من بواعث الاستغواء ونزعاته ، لا بدّ من أن يكون قد بعث الانسان الى منازل ذات بال من الرقي ، فردياً واجتماعياً ، ما دام قد نبت لدينا أن كل فعل تنبهي ممثل لقوة تبعثها في الإنسان حواسه الأدبية ، محتوم أن تحتفظ به الطبيعة ، كأثر ثابت في الأفراد ينتقل الى أعقابهم »[26] .

ويبحث الكاتب في ظاهرة توقف التقدم الانساني نحو المثل العليا من الآداب ، فيعزو الأمر الى عوامل مصطنعة يدخلها الانسان في بيئته ويرى استناداً إلى ما قرره داروين من تأثير البيئات المصطنعة على تغاير الصور العفوية التكوينية ، أنّ « لدورة الهواء وقلّة الغذاء ، أو فساد نوعه ، أو الانبعاث مع الانفعالات غير المرغوب فيها

---

(23) م . ن . ، ص 31

(24) إسماعيل مظهر ، وثبة الشرق ، ص 19 .

(25) م . ن . ، ص 18 .

(26) إسماعيل مظهر ، وثبة الشرق . ص 101 .

مؤثرات لا محالة مؤدية الى استحداث فساد تكويني في جماعات النوع الانساني »[27] .

ويتأدّى عن ذلك ما يلاحظ من أخلاق فاسدة منتشرة لدى سكان الأحياء الفقيرة في المدن من « سوء السلوك وتفضيل الذات عمّا عداها ، والقسوة والعنف والصلف ، وهي تؤثر بطبيعة الحال أثرها المحتوم في الحط من مستوى الأخلاق في الأفراد ، كما أنها تضعف من أخلاق النسل على وجه عام »[28] .

ولا يغفل الكاتب أثر العوامل الاقتصادية في المجتمعات الحديثة وتأثيرها على فساد الأخلاق . ذلك أن التناحر الاقتصادي الذي يعمل في الحياة الاجتماعية الحديثة . لا يمكن أن يكون ملائماً لتنمية مبادىء الغيرية وتقويتها في الانسان .

ويرى مظهر أن بلوغ نظام أخلاقي أرقى يكون بالتحرر من النظام الاقتصادي القائم على المنافسة ، وأما اعتماد « نظام للانتاج والتوزيع أكثر ملاءمة لحاجات الجمعية »[29] .

4 ـ **الدين في ميزان مذهب النشوء والارتقاء** : كما أن « الفكر والفلسفة والأخلاق لا تخرج عن سنّة مذهب النشوء والارتقاء ، كذلك الحال بالنسبة الى الدين فهو خاضع لناموس هذا المذهب وقوانينه . وحتى لا يستشكل الأمر على أحد يسارع الى نفي أن لمذهب النشوء أثراً في تهديم المبدأ الذي يرتكز الدين عليه في النفوس . فالحقيقة « أن المذهب لا يبحث في الدين من حيث شأنه والعقائد التي يقوم عليها بل يبحث فيه من حيث تأثير الفكرة الدينية في الجماعات تأثيراً يسوقها نحو درجة خاصة من الارتقاء »[30] .

كما يلاحظ أن البحث في تطوّر الفكرة في الدين ونشوئها عن شعوب الأرض كافة ، أمر يرجع الى نشوء التكوين العضوي في الإنسان أكثر منه إلى أي شيء آخر[31] . ذلك أن ترقي الفكرة الدينية دليل على إرتقاء الصفحات التكوينية الخاصة بكل جماعة من الجماعات .

والمذهب النشوئي ينظر الى الدين على أنه يتطور بتطوّر العقل البشري ، ويبحث في العقيدة الدينية كظاهرة فكرية نفسية لها أثر في تطور الجماعات الانسانية .

---

(27) م . ن . ، ص 102 .
(28) م . ن . ، ص 103 .
(29) م . ن . ، ص . ن .
(30) إسماعيل مظهر ، **وثبة الشرق** ، ص 28 .
(31) م . ن . ، ص ص 88 ـ 89 .

وفي نظرته الى الدين ، يعلن مظهر أن الدين يقوم على الاعتقاد « فكما أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع ، فهو كذلك كائن معتقد بفطرته ، أي أنه ذو عقيدة في صحة شيء وبطلان ما ينافيه »(32) .

وفي فحصه عن الأسباب التي أدت لنشوء ظاهرة الدين تبنى الرأي القائل بأنه « ظاهرة لازمت الانسان خلال أطوار نشوئه التي تقلّب فيها . منذ انبثق فجر الفكر في ظلمات القرون الأولى »(33) .

والدين ، كما يفهمه الباحث هو « القانون الأدبي المرتكز على الاعتقاد في حقيقة يستمدها الانسان مما بعد عقليته ، إذ تترك له أقصى حرّية معقولة في اختيار الطريق التي يسلكها في الحياة ، بحيث يعتقد أنها أقصى الجود والخير ، مقرونة بالنظر في الكون على اعتبار أنه نتيجة إرادة حرّة شكّلت العالم ، وحوّطته بحكمتها وعنايتها »(34) .

ليس هذا فحسب ، فالدين « ظاهرة اجتماعية صرفة ، بل ضرورة من ضرورات الطبيعة البشرية ، إذ يعود الى جوهر أساسي في طبيعة الإنسان ، جوهر الفكر الخالد »(35) .

ولشد ما يأخذه الحماس لتأكيد ضرورة الدين ، يقرّر أن النظام الاجتماعي ما هو في الواقع إلّا « نظام عضوي صبّته الطبيعة بنعمة الاعتقاد في مبدأ تعتنقه في حياتها الأفراد المكوّنة له ، ويتجلى في حاسة الخضوع للقانون هي مثال المدنية المرتكزة على ضرب ما من ضروب المعتقد الديني »(36) .

وبعد أن يسلّم بأن الظاهرات الطبيعية يمكن أن تفسّر بأسباب طبيعية ، ينتقد محاولة الماديين الارتكان الى ذلك لنكران وجود الله . يقول : « أما إذا حاول المادّيون أن يقولوا بأننا لسنا مرغمين على الاعتقاد بوجود الله مع هذا ، ظهر قولهم بعيداً عن الحكمة »(37) .

ومن عرضه لتطوّر فكرة الله أو واجب الوجود يصل مظهر الى نتيجة مؤدّاها أن

---

(32) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 35 .

(33) م . ن . ، ص 39 .

(34) م . ن . ، ص 40 .

(35) م . ن . ، ص 47 .

(36) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 52 .

(37) م . ن . ، ص 72 .

« واجب الوجود فرض الزامي لا يمكن للعقل أن يحتفظ بإلفة العقل من غير أن يؤمن به »[38]

5 ـ **ظاهرتا الحياة والموت** : وفي تفسير لظاهرتي الحياة والموت ، يعتمد نظرية التطوّر أداة . فالموت عملية إنفصال ناتج عن سنّة التطور . « بل انه النتيجة الغائية لهذه السنة الشاملة. فمنذ عصوره الأولى والوجود يتطوّر، حتى ظهرت الحياة، فكانت نتيجة لتطور المادة . وإنساقت جبراً في سبيل التحوّل متّبعة سنّة الانفصال »[39] . فالحياة تخضع من سنتها الى مبدأ الانفصال « وهو الذي يفسّر كيفية ظهورها .

ويمضي الكاتب في عرض فكرته قائلاً : « على مدى الأزمان انفصلت الحياة من المادة الجامدة ، فظهرت في صورة خلية ، ولا ننسى أن حياة الخلية هي عملية انفصال . ثم ظهرت الحيوانات ذوات الخلايا ، بعد الحيوانات ذوات الخلية الواحدة ، ثم ظهرت أحياء الماء ، وتلاها أحياء البر ، وخرجت الزواحف ، ومنها خرجت الطيور ، ثم ذوات الثدي ثم الإنسان . كل هذا بعمليات إنفصال متتالية ، كلّ منها تعلو سابقاتها تكويناً وتعقّداً ، وعلى أزمان لا يتخيلها الوهم إلّا لماماً »[40] .

وهكذا بدأت الحياة في صورة خلية واحدة مفردة ، فكانت هذه الخلية هي أول حي ظهر في هذا الوجود . إنفلصلت الخلية عن الجماد . « إذن فلا بدّ من أن يكون في الجماد مقوّمة حيوية كامنة فيه » . « وما الموت في نهاية المطاف » إلّا عملية انفصال أيضاً ، خضوعاً لذلك المبدأ الشامل الذي صاحب ظواهر نشوء الموت حتى الآن »[41] .

6 ـ **مسألة العلم** : ترتب على تطور العلم بكل ميادينه تغير نظرة الإنسان الى نفسه ومكانته . فقد هبط العلم بالإنسان عن عرش الملائكة العلوي وأنزله الى عالم الحيوان ، بعد أن أظهر « النشوئيون أصل الإنسان الحيواني وأثبتوه علمياً وبعد أن أثبت الجيولوجيّون قدم الأرض والفلكيون قدم النظام الشمسي »[42] . وبعد أن يقرّر أن العداء بين طبيعة العلم وطبيعة الدين ناجم عن جهل الانسان وغروره ، يعمد الى إظهار تاريخية العلم وفائدته ، فيقول : « إن نزعة العلم (Science) وطريقته ووجهة

---

(38) إسماعيل مظهر ، في النقد الأدبي ، ص 85 .

(39) إسماعيل مظهر ، بتاريخ الشباب ، ص 130 .

(40) إسماعيل مظهر ، بتاريخ الشباب ، ص ص 130 ـ 131 .

(41) اسماعيل مظهر ، مقدمة كتاب الروح في ضوء العلم ، ص 6 .

(42) اسماعيل مظهر ، في النقد الأدبي ، ص 85 .

نظره ، وعلى الجملة كل ما يقع تحت معنى العلم من منتجات العقل البشري ، شيء حادث من مستكشفات الاعصر الحديثة . بل إننا لا نبالغ إذا قلنا مع القائلين بأن تحديد طريقة العلم ووضعها على قواعد خاصة ثابتة ، كان أبلغ أثراً وأعمق فائدة للانسان من أعظم مستكشفات المحدثين جميعاً »[43] .

ثم يشير الكاتب إلى أن العلم ولد في رحم النظريات الروحانية والأساطير والخرافات جنباً الى جنب مع الفلسفة لكنه إحتاج الى عصور غابرة ، موغلة في القدم ، حتى أصبح له وجود قائم بذاته .

ويعتقد مظهر أن فرنسيس بيكون (Francis Baicon) ، أول من ضوع للعلم حدوداً فصلته عن الفلسفة ، « فرجل العلم كما يقول بيكون يجب أن يقدم على دراسة الطبيعة بعقل غير مدخول . ونظر غير مفسد بالتقاليد ليكون على استعداد لأن يتعقّب سلسلة الحقائق المتتابعة ، مهما كانت وجهتها ، ومهما كان من أمر الغاية التي تؤدي اليها »[44] . ومع ذلك يرى الكاتب أن العلم يبحث في الكيفيات بدون الماهيّات ، وإن كان يعتمد على المشاهدة والاختبار فإن ذلك « لا يمنع أن يكون له (للعلم) حدود »[45] .

وهو ينطلق في تقرير هذه الفكرة من أنّ للعلم حدوداً ، على خلاصة ما آل اليه الفكر الانساني الذي ذهل لحين من الزمن بمستكشفات العلم في القرن التاسع عشر » . إذ بأن لأهله (لأهل العلم) أن وظيفة العلم تنحصر في « وصف » حقائق الكون ، لأن العلم يتناول معرفة الظاهرات وآثارها وعلاقة بعضها ببعض ، وأن وظيفته بعيدة عن تفسير « الماهيّات » فكان هذا أعظم استكشاف وصل اليه العقل البشري خلال القرن التاسع عشر هو « تيقن أهل العلم بأن للعلم حداً يقف عنده »[46] .

تحليل ونقد

العرض المقتضب الذي قدمناه لنظرة إسماعيل مظهر إلى إبراز مظاهر المعرفة ، يسمح لنا بسوق جملة من الاشارات حول هذا النمط الجديد من التفكير وأبرزها :

1 ـ الهدف من وراء الدعوة الى مذهب النشوء والارتقاء ونشره في مصر ، يحدّده

(43) اسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 107 .
(44) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 109 .
(45) م . ن . ، ص . ن .
(46) م . ن . ، ص 11 .

مظهر بقوله أن الغاية منه « تعويد الفكر على الحرية والشجاعة على إبداء الرأي »[47] ، وذلك لكي تتمكّن النفوس من طلب الرقي العلمي والمدني معاً . فالقصد من هذا المذهب ، ليس عملاً فكرياً فقط ، إنّما له قصد واضح يتمثل بإنارة الطريق أمام العقل المصري لسلوك طريق المدنية ، وكأن مظهر الذي إطّلع على مبادىء المذهب في أوروبا ، واقتنع بفائدته وأثره في النهضة الأوروبية الحديثة ، يحاول أن ينقله الى المصريين للاستفادة منه . فالغاية العملية دفعته ، إذاً ، لنقل مذهب داروين في النشوء والارتقاء في تبيان أصل الأنواع على قاعدة البحث العلمي وحقائق التجربة .

2 ـ سبق شبلي الشميل إسماعيل مظهر الى البحث في مذهب النشوء والارتقاء . « وكان مؤلفه الرئيسي ترجمة شرح بوخنر لأفكار داروين مع ملاحظات وإضافات من عنده . وكان أساس ذلك النظام وحدة الكائنات »[48] .

إن مظهر يشير صراحة الى هذه الحقيقة ، معتبراً أن الشميل في حملة نادرة عليه ، « أول ناشر لجرثومة الرأي المادي الإلحادي في مصر »[49] .

وترتب على شروح الشميل أن ظهرت معارضة شديدة لمذهب النشوء والارتقاء في الأوساط الدينية الاسلامية في مصر ، ذلك أن أنصار المادية اتخذوا من مذهب داروين ذريعة لاثبات ماديّتهم ، الأمر الذي أصبح معه المذهب مرفوضاً بمجمله . وهذا ما يعيق مهمّة مظهر الرامية الى إدخاله في نمط الحياة العقلية المصرية الحديثة .

3 ـ وعليه ، كانت حملة النقد الشديد لآراء الشميل. أما الخطوة اللاحقة فتمثلت بالسعي لابعاد شبهة إنكار الربوبية عن داروين « فغاية ما يذهب إليه ، داروين ، أن تفسير بعض حقائق الكون حسب الرأي الذائع فيها بين فئات من رجال العلم واللاهوت ، لا تنطبق على الواقع المشاهد »[50] .

4 ـ والملاحظ ، هنا ، أن الكاتب بالرغم من قراءته الوضعية لأنماط التفكير والحضارة ، وبناء أفكاره على تتبّع نشوء هذه الأنماط بصورة علمية ، فإنه يدافع عن الدين بوجه المادية أيما دفاع . ويصبح ، والحال هذه ، مفهوما نقده للفلسفة اليقينية على أنه للحيلولة دون إنكار وجود الله من طريق العلم ، مثبتاً أن « الاعتقاد بالله ضرورة

---

(47) م . ن . ، ص 127 .

(48) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ص 298 .

(49) اسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ص 18 .

(50) م . ن . ، ص 58 .

أوّلية للاحتفاظ بإلفة العقل الانساني»[51] ، ولكن ، بالرغم من موقف مظهر هذا ، يبقى من حقّنا أن نتساءل الى أي حد يصطدم مذهب النشوء والارتقاء والتعاليم الدينية بشأن الخلق والتكوين والحياة الدنيا والآخرة ، وقضية الإنسان وجوداً ومصيراً .

5 ـ وفي السياق عينه ، ولتأكيد مسألة أن مذهب داروين لم يقفل البحث بموضوع الله ، يلاحظ إسماعيل مظهر ، أن ثمّة فاصلاً بين عصرين ، عصر ما قبل الخلية ، وعصر ما بعد الخلية . وهذا الفصل هو سر الوجود . « وفي الكشف عن السرّ الذي يختفي وراء ذلك الحادث ، ينطوي مستقبل الإنسان كلّه . أيتّجه الى المادة ؟ أم يتّجه الى الروح ؟[52] » ويستفاد من هذا الكلام أن مظهر أبقى مسألة وجود الله أو عدم وجوده معلّقة على اكتشافات جديدة هي برسم العلم ومستقبله . ولكن السر يبقى مغلقاً أيضاً ، ما دام العلم حسب الكاتب يبحث في وصف الأشياء ، ولا يغوص في إستكناه ماهياتها .

6 ـ إن الاعتماد على ألفة العقل للتسليم بمبدأ وجود الله لا يحل هذا الالتباس المعرفي المعلق منذ ظهور الفلسفة ، إنّه تأجيل أيديولوجي للحلّ كما جرى في سائر أنظمة المعرفة الفلسفية والماورائية على وجه الخصوص . هو واحد من المصادرات التي يضعها العقل لبناء النظامات الفكرية الملائمة لبنية تكوينه ، ومرمى ما ينشده من مثل أخلاقية أو سياسية .

7 ـ وأغلب الظن أن إسماعيل مظهر عندما يسعى الى التأكيد أن مذهب داروين لم يخدم الفلسفة المادية ، إنّما يهدف إلى إضعاف الفلسفة المادية التي هي سلاح الشيوعية ، حيث كان يكن لها العداء ، ويجهد لابعاد نشرها عن أذهان المصريين ، فضلاً عن أنه كان لا يريد أن يؤخذ عليه أنه يدعم من حيث يدري أو لا يدري الفلسفة المادية . وفي هذا ، يقول : « كان مذهب داروين انتصاراً للمادية الصرفة ، ولكنه انتصار لم يكن حاسماً ولم يكن قاطعاً . . . . لم يتجاوز أنه تفسير لبعض وجوه من خاصيات المادة »[53] .

8 ـ ثمّة علاقة وثيقة ومحكمة بين مذهب النشوء والارتقاء وفروع المعرفة المختلفة . حيث أننا نجد مظهر يفسر العملية العقلية الراقية الى فهم العالم واستنكاه ألغازه ، عنيت بذلك ، الفلسفة والدين ، والعلم . كما نراه يتبنّى نظرية « أوغست

(51) م . ن . ، ص 86 .
(52) اسماعيل مظهر ، مقدمة أصل الأنواع ، ص 60 .
(53) م . ن . ، ص 59 .

كونت »* (Auguste Conte) لتفسير مراحل الارتقاء الفعلي عند الامم القائمة على أن فرع من فروع المعرفة لا بدّ أن يمرّ بحالات ثلاث : « الأولى اللاوهوتية أو التصوّرية التخيليّة ، والثانيـة الميتافيـزيقية الغيبيـة ، أو المجرّدة . والثـالثة اليقينيـة الاثباتيـة أو الواقعة »[54] .

لقد طبّق مظهر قوانين المعرفة التي قال بها على تاريخ الفكر العربي ، فبان له أن العقلية العربية وقفت عند حدّ الاسلوب الغيبي في العصور الـوسطى ، ومـع بدايـة النهضة الحديثة ، حيث تعذّر على السيد جمال الدين الأفغاني أن يجمع قوّة الفكر السالف حول مبدأ جديد في العلم أو الفلسفة يسمح بـاستجماع افكار الأمة حـول الأسلوب اليقيني ، فكان « أثر السيد الأفغاني في حياة الفكر في مصر وإن شئت فقل في الشرق أثراً سياسياً صرفاً ، لا يذكر في تاريخ الفكر إلّا كأداة رجعية تلقت الجماعات قوة صدمتها بأسلوب حديث »[55] .

9 ـ ليس من المبالغة في شيء القول أن إسماعيل مظهر أدخل الى الفكر العربي نمطاً جديداً من أنماط المعرفة . وهو ما أطلقنا عليه « العلمية » أو قواعد الأسلوب العلمي . والتي يمكن تلخيصها بالآتي :

أ ـ قانون درجات المعرفة الثلاث التي سبقت الاشارة اليها ، والذي على أساسه حاول فهم مظاهر المعرفة ، وقراءة التراث العربي الفكري .

ب ـ إستنباط مفهوم « إلفة العقل » كمعيار لمقياس مدى تقبل فكرة عدم وجود الله التي تقضي حكماً الى الاقرار بوجوده كواجب الوجود ، ثم مدى تقبل أو رفض ما يطرح من أفكار أو آراء في عصر من العصور ، بدءاً من الأزمان الغابرة وصولاً الى زمن عصر النهضة ومعركة الأفكار التي ظهرت إبّانها . ولا نغالي إذا قلنا أن فكـرة « إلفة العقل » هي إمتداد لفكرة أن الإنسان ذو اعتقاد بطبعه .

ج ـ قانون « الانفصال لتفسير ظاهرتي الحياة والموت » .

10 ـ ليس هذا فحسب ، بل يمكن القول أن مظهر كان رائداً للنقد العلمي عند

---

(54) اسماعيل مظهر ، **تاريخ الفكر العربي** ، ص 109 .

(55) م . ن . ، ص 112 .

(*) أوغست كونت (1798 ـ 1857) عالم وفيلسوف فرنسي . مؤسس المذهب الواقعي في المعرفة . صاحب نظرية قانون الحالات الثلاث في المعرفة . أبرز مؤلفاته : « دروس في الفلسفة الواقعية » ، « مقال في الروح الواقعي » (1884) .

(عن **تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة** ، ص 316 ـ 317) .

العرب في عصر النهضة الحديثة . فإنّك ترى أن من جملة المآخذ التي يوردها الكاتب في معرض نقده طريقة التعاطي مع الارث الحضاري الفكري والعلمي الأوروبي أن الكتّاب المصريين لم يلجأوا الى دراسة المذاهب الأوروبية في العلم والفلسفة أو التاريخ « فيخرجون منها فكرة ناضجة ، يصح أن تكون حجراً جديداً ، نشيده فوق ماضينا ، ونكوّن به مستقبلنا »(56) .

نتيجة الفصل

لا نلمس عند إسماعيل مظهر دعوة مباشرة أو غير مباشرة الى العلمانية . هو لا يقترح نظاماً إجتماعياً أو سياسياً ينطوي على فصل شؤون الدنيا عن الدين . على أن نظرة متأنية الى طرح الكاتب وتحليل الأبعاد المتأدية عنه تبعث على التنبّه إلى أن ما ينجم عن مضمون هذا الطرح يصب في مجرى فكرة العلمانية والعناصر المكوّنة لها ، بالنظر الى كون هذه الفكرة وليدة النظر المجرّد الى العالم باستقلال تام عن خالق هذا العالم .

لقد ظهر لنا في ما تقدم من عرض وتحليل أن إسماعيل مظهر حاول استكناه قوانين العالم على قاعدة النظر الوضعي . فهو لا يعود الى الدين - أي دين - لفهم قوانين العالم ، بل يعتمد في محاولته هذه على ما بلغه عقل الانسان ومسيرة العلوم في مراحلها المختلفة .

والثابت ، أن القضية عند مظهر هي بناء العقل العلمي وصياغة نمط التفكير اليقيني ، والغوص ، من ثم ، في كنه نواميس الكون ، والمجتمع جزء منه ، لاستخلاص قوانينه العامة والشاملة .

ولئن كان صحيحاً أن العلم والتفكير العلمي لا يلزمان بالعلمانية ، ولا يعنيان أن الدعوة الى الأخذ بمبدئها الاساسي والأول أي فصل الدين عن الدنيا ، إلاّ أنّه في سياق السعي لتحرير العقل العربي من الغيبيات كشرط لاصلاح واقع المصريين يصبح من الممكن تطبيق العام على الخاص . أي تطبيق قوانين العالم التي أثبتها العلم على المجتمع الذي هو موضوع الدعوة الى النهضة والتقدم .

وبالرغم من أنّ الكاتب ، لم يكن صاحب دعوة مباشرة لتحرير المجتمع من السلطة الدينية ، إلاّ أنّ سعيه لادخال العلم الوضعي ، الملتمسة حقائقه بالتجربة الى عقول المصريين ، ومحاولته إحلال هذا العلم محل الغيبيات والماورائيات ، جعله يمهّد السبيل للوصول الى مجتمع تكون « العلمية » من خصائصه . وهذه « العلمية » بدورها

(56) اسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 13 .

تكون السبيل أيضاً الى العلمنة بما هي تحرير للمجتمع والثقافة والدولة والادارة من تأثير سلطة الدين عليها .

صحيح أن إسماعيل مظهر رسم للدين حدوده ، كما رسم للعلم حدوده . لكن إيمانه بحقائق العلم ربما كان أرسخ في نفسه ، من تسليمه بتعاليم الدين على قاعدة « ألفة العقل » .

إنّ إعادة فهم سائر النظامات المعرفية في ضوء مبدأ النشوء والارتقاء ونشرها في الأوساط الثقافية والأدبية في مصر كان محاولة لتسريب قواعد جديدة من التفكير لتكون أداة تحرّر وتقدم .

ويبقى أن نتساءل هل كان هذا الاتجاه « العلمي » ـ العلماني عند اسماعيل مظهر أصيلاً أم تغريبياً ؟

لم يلجأ الكاتب ، في الواقع ، الى أصول الاسلام والسنّة والتراث يغوص بحثاً في جوهرها عن معرفة قوانين العالم . لقد وجد ضالته في مذهب النشوء والارتقاء ، الذي لم يكن سبّاقاً الى نشره في مصر . على أن مأثرته ظهرت في عمله على تقديم هذا المذهب بمفهوم وأسلوب جديدين لتحريره من أن يكون ملازماً للمذهب المادي ذي الطبيعة الإلحادية المنافية للدين وللاسلام .

إنّ رسم حدود للعلم وأخرى للدينْ جنّبه محاولة تطبيق مذهب النشوء والارتقاء على الاسلام نفسه ، من دون أن يتوانى عن فحص العقل العربي الاسلامي في ضوء قوانين المعرفة .

ومع ذلك ، لم ير مظهر في تخلّف هذا العقل عن إدراك درجة اليقين نقصاً أو دونية في الذهنية العربية ـ الاسلامية ، ملحّاً على بلوغ هذه الدرجة التي سيبلغها العقل العربي عامة ، والمصري بوجه خاص عاجلاً أم آجلاً تبعاً لسنّة التطوّر .

ولم يخف الكاتب إقتناعه بأن إدخال مذهب النشوء والارتقاء الى مصر لا بدّ وأن يحمل في طياته بذور تكوين جديد للعقلية المصرية . مما يشكل جسراً للعبور الى النهضة ومواكبة روح التقدم .

وعلى الجملة ، لا نرى في طرح إسماعيل مظهر دعوة للاقتباس عن الغرب للتحرّر من التخلف . إن آراءه وردت على قاعدة أن العلم سمة العقل البشري ، وأن درجة المعرفة في ذهن الانسان تختلف في الزمان والمكان فقط ، وأن العقل المصري يجب أن يبلغ درجة المعرفة اليقينية كي يستطيع المجتمع مجاراة حضارة العصر .

على أننا ، سنتناول في الفصل التالي ، كاتباً إنطبع تفكيره ببعض ما رأينا من سمات عند اسماعيل مظهر ، هو قريبه لطفي السيّد ، وان تباينت النظرة الى كيفية تحقيق الاصلاح والتقدم .

الفصل الثالث

النفعية والحرية مرتكز الدولة عند لطفي السيد

تمهيد

نقيم تقسيم البحث في هذا الفصل على عرض أفكار الكاتب ثمّ تحليلها ونقدها قبل إصدار الحكم على طرحه إن لجهة سماته العلمانية أم في ما يتصل بأصالته أو تغريبه .

نتناول في مستهل العرض فكرة النفعية كما قدّمها لطفي السيد .

أمّا الفكرة الثانية فهي المذهب الحريّ ومرتكزاته والصلة بينه وبين المذهب النفعي . لنصل بعد ذلك الى الدولة حيث نتوقف عند صلاحيات الحكومة وحقوق الأفراد في النظم الليبرالية التي يضبطها الدستور . بعدها ننتقل الى مفهوم الأمة عنده ، ثم نعرض الى الطريق التي يقترحها للوصول الى الدولة القومية على أساس المذهب الحري . والتي تمرّ حتماً بانتزاع الاستقلال من الاحتلال الانكليزي وبالطرق السلمية على قاعدة بناء القوى الذاتية للمصريين ، ثم نتقل الى تحليل ونقد آراء الكاتب لنخلص بعد ذلك الى نتيجة مؤداها أن الاتجاه العلماني عنده يتبلور عبر الليبرالية على نحو لا يخلو من أصالة .

آراؤه

يعد أحمد لطفي السيد ، المعبّر الأوضح عن تطلّعات بلاده في مرحلة البحث عن الهوية الذاتية في ظرف كان الصراع فيه لا يزال على أشدّه بين الاتجاهات السلفية والمعاصرة فحاول أن ينتصر للفكر الغربي ولكن ليس على أشلاء الفكر الشرقي . كما حاول أن يسوّغ الدعوة إلى إقامة نظام الحكم على مرتكزات تتلاءم وروح العصر . فخرجت عنده فكرة « الوطنية » بدون تأثر بالعاطفة الدينية . ومن غير أن يشعر بأزمة ضمير وهو يقرّر مبدأ الانعتاق من رابطة الولاء للدولة العثمانية وبين تضاعيف مقالاته

على صفحات « الجريدة » لسان حال حزب الأمة أو الأحرار الدستوريين الذي كان ينتمي اليه ، فاستقامت الفكرة القائلة باعتماد قواعد مستحدثة لبناء السلطة كأداة للمنفعة الاجتماعية والصالح العام ، عنيت بها فكرة « النفعية » ذات الأبعاد الليبرالية ، والوافدة الى فكره من روح الحضارة الغربية ، وأدبيات كتابها الكبار .

أ ـ النفعية

فكرة حديثة في الفكر العربي الاسلامي المعاصر قد يكون أول من اعتمدها لطفي السيد . وقد تبلورت في الفلسفة الأوروبية على يد الفيلسوف الانكليزي جون ستيوارت مل* (John Stuart Mill) الذي دافع في كتاب « في النفعية » عن مبدأ المنفعة في العمل ، حيث قرّر أن لا دافع لدى الإنسان الى العمل سوى المنفعة أو توخّي اللذة وتفادي الألم ، وعلى هذا الاساس إيّاه يقرّر لطفي السيد أن أعمال الناس وأفكارهم تدور على أصل واحد هو المنفعة . فحب المنفعة هو الحافز النفسي الذي يدفع الناس الى العمل أو الى تركه .

المنفعة التي يقصدها هي ما يعود بالخير على الأفراد والأمة . « فالمنفعة هي قاعدة كل عمل من الأعمال الهامة ، ولا يجوز لنا أن نقرر الاعتبارات التي تناقض المنفعة أو نؤجل تحقيقها الى حين ، إلّا صغائر لا يقام لها وزن بجانب ما تصبو إليه كل أمة من الوحدة القومية والتضامن بين الأفراد والمجاميع »(1) .

ويعتقد أن اختلاف الناس في تقدير ما يتصل بحياتهم الخاصة وما يتعلّق بمواقفهم من الأمور العامة إنّما مردّه الى تقدير منافعهم الشخصية . كما أن المنفعة عنده هي أساس كل عاطفة من العواطف وعلى المنفعة قام كل إحساس وكل عمل . والجمعية الإنسانية تقوم على المنفعة المتبادلة « إنّك تحب الذين يشركونك عملك وبينك وبينهم منافع متبادلة تحتاج في تحقيقها الى الحب والتضامن ، ولو كان من غير قرائبك ومن غير أهل قريتك . تحبّهم وتحب وطنك لأنك تحب منفعتك وتحب ذاتك »(2) .

1 ـ **المنفعة أساس الوطنية** : كتب لطفي السيد في افتتاحية الجريدة في 10 آذار 1907 في مقال عنوانه (الوطنية في مصر) « أن الوطنية عبارة عن مركز لمصلحة الجماعة

(1) لطفي السيد ، المنتخبات ، ج 1 ، ص 173 .

(2) م . ن . ، ج 2 ، ص 164 .

(*) جون ستوارت مل(John Stuart Mill) (1806 ـ 1873) . فيلسوف انكليزي هو ابن جيمس مل (James Mill) اعتقد أن المذهب العقلي هو المذهب الحدسي . أبرز مؤلفاته : المنطق القياسي والاستقرائي (1843) ، مقال في الحرية (1859) ، في النفعية (1861) .

(عن **تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة** ، ص ص 341 ـ 343) .

متضامنين يشعرون بحاجتهم الى التعاون في دفع الضار وجلب النافع . وربّما صحّ أن نقول بدل (مركز المصلحة) أنه (آلة المصلحة) . ومتى تعطّلت الوظيفة في هذا المركز أو هذه الآلة فقد هذا الاسم وبطل التشبيب بذكراه »[3] .

2 ـ **المنفعة أساس السياسة العملية** : كما أنه يعتبر أن الاشتراك في المنافع هو أحد المكوّنات الأساسية لفكرة الأمة ويدعو إلى إقامة السياسة على قاعدة المنافع الحيوية ، رافضاً جعل التخالف في المعتقدات الدينية أساساً للعمل في السياسة الدنيوية ، ويعتبره مذهباً خطراً . ولا ينكر أن بعض السياسيين الأوروبيين يلجأون الى الدين لخدمة أغراضهم السياسية . ويعتقد أن النفع والضرورة ، يقضيان « بجعل المنفعة هي الأساس الوحيد للعمل في السياسة »[4] .

إنّ إقامة السياسة ، حسب رأيه ، على غير أساس المنفعة يؤخر الأمة الى الوراء ، ويجعلها قاصرة عن سلوك طريق المدنيه الصحيحه .

3 ـ **المنفعة أساس الحكم** : يلاحظ لطفي السيد أن اختلاف الناس في تقدير الحوادث الفردية الخاصة بأشخاصهم وفي تقدير الحوادث العامة الخاصة بمجموعهم هو الأصل الذي تفرّعت منه المذاهب السياسية في حكم الأمم « فمن الناس من يرى المنفعة في الملكية أي حكم الفرد على أي نوع من أنواعه ، ومنهم من يرى المنفعة في حكم الاشراف أي في حكم طبقة من الكبراء بالمولد والقدوة ، اصطفتهم الأوهام على بقية طبقات الأمة ، فاسندت اليهم أنهم من طينة أخرى غير طينة المحكومين . ومنهم من يرى أن منفعة الأمة إنّما تكون في الحكم على مبادىء الاشتراكية ، التي تسلب الأفراد كل ما في أيديهم لتسلمه الى المجموع ، أو الى نواب المجموع ، ليتصرف في هذا المجموع في الحقوق والمرافق تصرّفاً عادلاً بين جميع الأفراد ، ومنهم من يقرّر أن منفعة الأفراد ومنفعة المجموع ، لا تكون إلاّ في حكم الأمة على مقتضى مبادىء الحرية[5] .

ب ـ الحرّية أو المذهب الحرّي

المذهب الليبرالي أو المذهب الحري على حد ترجمة لطفي السيد نفسه ، هو المذهب الذي تأمر المنفعة باختياره . فالمنفعة هي التي توصل الى الحرية وهذا المذهب نفسه توفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع . « فالحرية وحدها الكافلة لرقي الفرد

---

(3) محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ص 84 .

(4) لطفي السيد ، المنتخبات ، ج 1 ، ص 309 .

(5) لطفي السيد ، المنتخبات ، ص 91 .

في الفهم والعلم والعمل »[6] . ويشدّد على أن منفعة الناس دائرة مع مذهب الحرية وجوداً وعدماً فإذا تعطّلت قواعد الحريـة تعطّلت منفعتهم واعتـورهم الضعف وسوء الحال . ويترتب ، عند لطفي السيد ، على المذهب الحري قيام نظام اجتماعي سياسي ينهض على الأمور الآتية :

1 ـ كون الفرد جزءاً من الأمة والشعور بذلك .

2 ـ وجود التضامن بين الفرد والأمة والشعور بهذا التضامن .

3 ـ التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الأمة والشعور بهذا التوفيق .

تلك هي العناصر الأولى للمنسوج الاجتماعي في كل أمـة متماسكـة الأجزاء ، متحدة المقاصد ، قادرة على بلوغها كما لها الوجودي الممكن في طريق المدنية »[7] .

ويولي لطفي السيد الحرية اهتماماً خاصاً إذ « لو كنّا نعيش بالخبز والماء لكـانت عيشتنا راضية وفوق الراضية . ولكن غذاؤنا الحقيقي الذي به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة بل هو غذاء طبيعي كالخبز والماء لكنه كان دائماً أرفع درجة وأصبح اليوم أعز مطلباً وأغلى ثمناً . هو إرضاء العقول والقلوب ، وعقولنا وقلوبنا ترضى بالحرية . أعجب من الذي يظن الحياة شيئاً والحرية شيئاً آخر ، ولا يريد أن يقتنع بأن الحرية هي المقوّم الأول للحياة ولا حياة إلّا بالحرية »[8] .

يلاحظ لطفي السيد صلة وثيقة بين المنفعة والمذهب الحري ثم يقرّر أن المنفعة تقضي باعتماد المذهب الحري كنظام في الحكم . قبل ذلك يستعرض الكاتب أربعة أنواع من أنظمة الحكم السائدة في العالم عشيّة الحرب الكونية الأولى . أولها الحكم الفردي الذي هو حكم استبدادي ، وثانيها حكم الاشراف أو الأعيان وفيه تتميّز بين المواطنين ، وثالثها حكم الاشتراكية أو الماركسية وفيه سلب لمجهودات الأفراد لحساب المجموع ، ورابعها الحكم على مذهب الحرية الذي تجتمع فيه مصلحة الفرد والمجموع . فالدولة عنده تقوم على أساس المنفعة .

1 ـ **صلاحيات الحكومة** : إذا كانت الضرورة تقضي باعتبار النظام الحري هو الأصلح والخليق بالاتباع في بلد كمصر على أساس المنفعة فإن الأمر يستلزم برأيه توفيقاً واضحاً بين مصلحة الفرد والمجموع وبين مصلحة الأمة ومصلحة الحكومة « فالفـرد

---

(6) م . ن . ، ج 2 ، ص 93 .

(7) لطفي السيد ، صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر ، ص 185 .

(8) نعيم عطية ، معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة سنة الأخيرة ، في الفكر العربي في مائة عام ، ص 128 .

والجمعية من حيث القوانين طرفان متضادا المنفعة . يجب التوفيق بينهما ولا توفيق إلا التصالح أو التنازل من الجانبين ، ولا شيء يبرّر ذلك إلاّ ضرورة الجمعية أي ضرورة النظام ، فلا يجوز للحكومة ما دامت هي ضرورة ، أن تعمل عملاً أو تشرّع قانوناً فيه معنى التسلّط على الفرد إلاّ في حدود الضرورة القصوى »[9] .

ويعتقد لطفي السيد أن مذهب الحرية أو مذهب الحريين يقضي في أصل وضعه بأن لا يسمح للمجموع ، في البلاد الحرّة أو للحكومة في (بلاد مصر) أن تضحي حرية الأفراد دوننا معهم بحرية المجموع أو الحكومة في التصرف في الشؤون العامة .

هذا المذهب يقضي بأن لا يكون للحكومة سلطات إلاّ على ما أولتها الضرورة إيّاه ، وهو ثلاث ولايات « ولاية البوليس » وولاية القضاء ، وولاية الدفاع عن الوطن . وفيما عدا ذلك من المرافق والمنافع ، فالولاية فيه للأفراد والمجاميع الحرّة »[10] .

2 ـ **حقوق الأفراد** : لا يغيب عن بال لطفي السيد أن يشير الى الحقوق الأصيلة التي يوفدها مذهب الحرية للمواطن وهي : حرية الفكر والاعتقاد ، وحرية الكلام والكتابة ، حرّية التربية والتعليم فيّ حدود ضرر الغير[11] .

ويعتبر أن الحريات التي يطالب للفرد بها أنها نابعة من كونها معنى من معاني النفس . فالله جعل الحرية في الإنسان فطرة وهي مكوّن من مكوّناته وهي التي تعطي للإنسان معنى الانسان وهي مرتبطة بوجوده « وما وجودنا إلاّ الحرية »[12] .

وهو يقرّر كذلك أن الإنسان خلق حدّ الارادة ، حدّ الاختيار بين الفعل والترك ، حدّاً في كل شيء حتى في أن يعيش أو يموت . ويطالب لطفي السيد بتوسيع حرية الفرد المصري في ميدان العمل حتى يستعيد ما فقد من الصفات الضرورية للرقي المدني ، والمزاحمة في معترك الحياة[13] .

3 ـ **الدستور** : على قاعدة المذهب الحرّي إياه يقرّر لطفي السيد أنَّ حقّ الأمة في الدستور هو حق طبيعي خلق مع الأمة من يوم كانت أمة . ويشبه حق الأمة في الدستور

---

(9) لطفي السيد ، **تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع** ، ص 89 .
(10) لطفي السيد ، **المنتخبات** ، ج 2 ، ص 65 .
(11) لطفي السيد ، **المنتخبات** ، ج 2 ، ص 65 .
(12) م . ن . ، ج 1 ، ص 296 .
(13) م . ن . ، ص 66 .

بحق الفرد بالحرية . وحرمانها منه كحرمان الفرد من الحرية بحجة أنه زنجي[14] .

والدستور عنده ينبع من الحرية القومية والشخصية ويشكّل دعامة للاستقلال كتب لطفي السيد يقول : « ولقدْ أصبحنا في بلادنا ندرك الحرية بمثلها الأصلي الذي يأتلف مع شرف الانسان في هذا الزمان . فقد أصبحنا نمتعض من كلّ فكرة ومن كل قانون ومن كل عمل يمس الحرية الشخصية أو يعطل استعمال الحرية المدنية في غير الحدود المتفق عليها في أعلى البلاد مدنية ، وأصبحت كذلك ترى أن الحكومة المعقولة الوحيدة المطابقة لشرف الأمة هي حكومة الدستور »[15] .

والحكومة الدستورية هذه ليست مبنية برأيه على « شهوة مؤقتة » ، وليس الدافع اليها عامل من عوامل التقليد . « ولكننا قد رأينا أن الشرف المصري والمصالح المصرية موقوفة سلامتها على الدستور ، وأنه لا شرف ولا منفعة مع هذه الحكومة الشخصية التي كانت وتكون أكبر العلل لأمراضنا الاجتماعية »[16] .

ويحمل السيد حملة عنيفة على الحكومة الشخصية ، واصفها بأنها أخس أشكال الحكومات ، ويعتبر إستمرارها في أمة من الأمم مرافقاً لاستمرار صفات الذلّ والعبودية في قلوب أفراد الأمة ، وعلى هذا يلحّ في الطلب على رحيل الحكومة الشخصية من مصر تلك التي لا حق لها في البقاء فيها .

ولا يفتأ لطفي السيد يردد أن الأمة المصرية « تطلب دستوراً خاصاً لا يتعرض في شيء للمصالح الأوروبية . أعني نطلب مجلس تشريع لا يتعدى أثره لغير المصريين . نطلب سلطة الأمة على الأفراد . نطلب سياجاً حصيناً يحمي قانونها الذي هو كفيل بالحرية الشخصية لابنائها . نطلب سلماً نرقى عليه إلى تربية الأمة وتمدينها . نطلب أن نحكم أنفسنا لا أن نحكم غيرنا ، فهل نحن في هذا ظالمون ؟ »[17] .

4 ـ **مفهوم الأمة** : يكثر لطفي السيد من إيراد لفظ الأمة في كتاباته السياسية . والأمة هنا معناها مجموع الأفراد الذين يعيشون على رقعة جغرافية محدّدة . ومفهوم الأمة يستتبع حتماً فكرة الوطن القومي المصري . يقول لطفي السيد « لا شبهة عند أحد منّا في

---

(14) لطفي السيد ، صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر ، ص 45 .

(15) لطفي السيد ، تأملات في السياسة والأدب والفلسفة والاجتماع ، ص 59 .

(16) لطفي السيد ، م . س . ، ص 30 .

(17) لطفي السيد ، صفحات مطوية ، ص 50 .

معنى كوننا أمة متميّزة عما عداها بشخصيات خاصة بنا ، قد لا يشركنا فيها غيرنا من جميع الأمم »[18] .

ويحدد الكاتب مكوّنات الهوية القومية قائلاً : « فلنا لون واحد ، وميول خاصة ولغة واحدة شاملة ودين لأكثرية واحد وكيفية في تأدية أعمالنا ودم يكاد يكون واحداً يجري في عروقنا . ووطننا محدود الجهات بحدود طبيعية تفصلنا عن غيرنا ، لا بحدود وهمية كما هو الأمر في بعض الممالك ، ولكن بحدود طبيعية تكاد تجعلنا في معزل عمّا عدانا . لنا تاريخ قديم طويل ذو مراتب وأقدار اتّصلت بسلسلة بحلقات متينة ، فأصبحت سلسلة واحدة أوّلها قبل التاريخ وآخرها هذه الحلقة التي نقطعها ، دائرتها في عصرنا هذا وفي سنتنا هذه »[19] .

ويذهب لطفي السيد الى دعوة المصريين للعناية بوطنهم فقط . « فمصريتنا تقضي علينا أن يكون وطننا هو قبلتنا لا نوجه وجهنا شطر غيره . ويسرنا أن هذه الحقيقة شائعة في الأكثرية المصرية ، لأن هذا الشيوع سيوشك أن يعمّ جميع المصريين من غير استثناء »[20] .

أمّا العوامل التي تؤدي باعتقاده الى تكوين الأمة ، فهي عوامل موضعية كعوامل الاقليم والقرابة والنسب والاشتراك في المنافع ، قد أخرجت من أهل مصر عجينة واحدة هي أم هؤلاء المصريين على السواء ، الأبيض منهم والقمحي ، والأشقر والأسمر . كل هؤلاء أبناء مصر ، سعادتها لهم وشقاؤها على رؤوسهم »[21] . وعلى هذا لم يقم للدين أي وزن في بناء الولاء الوطني . فقد جاء في كلمة اللجنة التحضيرية للمؤتمر المصري الذي انعقد في سنة 1911 ردّاً على المؤتمر القبطي الذي انعقد قبله لعام ، حيث أكد أن المؤتمر يبحث في المصلحة العامة وينظر في التوفيق بين العناصر المؤلفة للوحدة المصرية التي كاد يتصدع بناؤها من جرّاء المؤتمر القبطي . وأكد أن الأقلية والأكثرية في الأمم لا تقوم على أساس الدين ولكنها تقوم على أساس المذاهب السياسية ، وأن الأمة باعتبارها كائناً سياسياً أو نطاقاً سياسياً إنّما تتألف من عناصر سياسية كذلك فأي مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه أفراد أكثر عدداً وأثراً كان أكثرية وكان الآخر أقلية . وعلى هذا

---

(18) أديب منصور ، « مقدمة لدراسة الفكر السياسي الغربي في مائة عام ، في الفكر العربي في مائة عام ، ص 102 .

(19) م . ن . ، ص . ن .

(20) أديب منصور ، مقدمة لدراسة الفكر السياسي الغربي ، ص 102 .

(21) م . ن . ، ص 103 .

يمكن فهم الأكثرية والأقليات في كل أمة ، وليس للدين في ذلك دخل »[22]

5 ـ **الطريق الى الدولة القومية** : يتبين مما تقدم أن الدولة القومية التي نشدها لطفي السيد هي دولة الدستور . لكن الطريق اليها كانت محور اهتمام في تفكيره فلا يمكن بناء هده الدولة من دون الحصول على الاستقلال .

فالاستقلال هو الهدف الكبير الذي يجب أن توجه اليه قوى الشعب كلّه . وهو يقرّر أن كل الوسائل باتت مؤاتية للعمل وفق المصلحة المصرية : « لدينا كلّ الوسائل للعمل لمصلحتنا ، فلا يعوزنا الذكاء ولا الوطنية ولا الاستعداد ولكن يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتواكل في ذلك على أوهام وخيالات يسميها بعضهم الاتجاه الغربي ، ويسميها آخرون الجامعة الاسلامية ، فقد أعذرنا العقل وأبان لنا أن مصر لا تنجو من خطر التأخر والفوضى إلّا بقواها الذاتية »[23] .

وتطرق لطفي السيد في سياق كلامه عن الاستقلال الى مسألة الاحتلال الانكليزي . ويقترح توجهاً لكيفية التعاطي معه . يقول : « حكمنا على الاحتلال الانكليزي إنّما هو كما نحكم على نازلة من السماء لا نستطيع رفعها . ولكننا نستطيع أن نحوّلها الى مصلحتنا ونتقي أضرارها ، حتى ينقضي أجلها وتمحى آثارها . ولقد طرح الاحتلال بأنه يرمي الى الغرض الذي نرمي اليه نحن من تقوية مصر حتى تقدر على حماية نفسها والمصالح الانكليزية فيها من أن تعبث بها يد قوية . فما علينا إلّا أن نطالب كل يوم بأن يقوم بما افترضه على نفسه وأن يسلك السبل التي توصل الى هذا الغرض المشترك . وعلينا نحن من جانبنا أن نكون أسرع منه إلى سلوك تلك السبل وأنشط الى وضع المقدمات والعمل الى النتائج ونبالغ في ذلك حتى نسبقه الى الاصلاح نحن بأنفسنا ، لأننا على صدق هذا الوعد نحن المنتفعون أولاً ، وبالذات ، لأن الانكليز لهم غير الهند وليس لنا إلّا مصرنا »[24] .

ويعتقد لطفي السيد أن جميع الأعمال التحضيرية المؤدية حتماً الى الاستقلال هي بيد المصريين ومن أعمالهم الذاتية التي لا دخل لأوروبا فيها . فالمصريون الذين يقومون بتعليم أنفسهم وترفيه أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ثم لا يكون من عمل أوروبا بعد ذلك إلا الاعتراف لهم بالاستقلال .

(22) محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ص 118 .

(23) لطفي السيد ، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع ، ص 72 .

(24) م . ن . ، ص 48 .

المصريون يقومون بوضع المقدمات المنتجة للاستقلال ، وأوروبا تعترف بذلك الاستقلال . فعمل أوروبا لنا لا يمكن أن ينتظر مطلقاً قبل أن نفرغ نحن من القيام بواجبنا الوطني الأقدس ، الذي هو استجماع كل الأسباب المؤدية للاستقلال »[25] .

وينصح لطفي السيد بعدم النظر الى المستقبل بنظارة سوداء . ويرى أن الواجب هو بتكاتف الجميع على « إنتشال » الأمة من مراقد الضعف وأن نغرس اليوم معتقدين بأن ما نفعله اليون نلقاه غداً . وأن نصبر على مبادئنا ، لا ننتظر أن نجنيها قبل أن تأخذ نماءها الطبيعي وتنتج ثمرها المطلوب . كل ذلك على قاعدة ان الاحتلال الانكليزي لا يمكن أن يدوم الى الابد »[16] .

ولطفي السيد إذ يأخذ على رجال الادارة الانكليزية معاملة المصريين والأمة المصرية باحتقار ينتقد بشدّة سياسة اللورد كرومر القائمة على الاستئثار بالسلطة خدمة لمصالح الاستعمار ، والمتمثلة بضغط شديد على التعليم في مدارس الحكومة وإيقافه عند حد يضمن عدم نبوغ أبناء المصريين وتقدمهم في التعليم واعتبار الموظف المصري دائما آلة في يد الموظف الانكليزي . واعتبار الأمة برجالها كمية عاطلة ، عمياء ، وإذاعة الاخبار عن نقص المصريين واضطرابهم في جميع أنحاء العالم حتى يبرر تصرفه في مصر على ما يشاء ويصف هذه السياسية بأنها تهدف الى القضاء على كل أمل مصري في الاستقلال »[27] . كما يحمل على آراء « الساسة المستعمرين الذين يقولون أن بعض الناس خلق للسيادة أبداً وبعضهم خلق للعبودية أبداً ، ويرى أنها لا تأتلف مع المدنية الحديثة »[28] .

على أن لطفي السيد يعرب عن اعتقاده أنه ما دام الاحتلال الانكليزي لا يمكن أنه يدوم الى الأبد . « فلا بد أن نشتغل من جانبنا لمصلحتنا ، ونحملهم (الانكليز) والحالة الدولية الخارجية كما نرى ـ على أن يسيروا معنا لتحقيق وعودهم ونسهل عليهم الواجب الذي أدعوا أنّهم يحملونه على عاتقهم »[29] .

ويحاول لطفي السيد أن يبرهن على أن ثمة مصلحة مشتركة لمصر وبريطانيا ألا وهي «تقوية مصر حتى تقدر على حماية نفسها والمصالح الانكليزية فيها »[30] .

(25) لطفي السيد ، صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر ، ص 7 .
(26) لطفي السيد ، تأملات في السياسة والأدب والاجتماع ، ص 50 .
(27) لطفي السيد ، صفحات مطوية ، ص 8 .
(28) لطفي السيد ، م . س . ، ص 57 .
(29) لطفي السيد ، م . ن . ، ص 49 .
(30) م . ن . ، ص 48 .

وينصح الأمة المصرية بأن تطالب بإلحاح بإشراكها في التشريع وفي إدارة البلاد على القدر الذي تسمح له الظروف[31] . ويعتقد أن الانكليز لا بدّ أن يستجيبوا في نهاية المطاف لمطالب الأمة المصرية فهم لا يستطيعون مخالفة الرأي العام. ولا بد للرأي العام من أن يكون واقفاً للحوادث بالمرصاد يصدر عليها حكمه . ولا يتوانى ولا يتواكل « فإنه إن لم تكن إرادته تحترم بالأمس فلا بد أن تحترم اليوم وغداً »[32]

ويجهد لطفي السيد لتبيان أن الدستو ضرورة للأوروبيين الذين من مصلحتهم « أن يكون عملاؤهم المصريون أحراراً متّصفين بجميع صفات الأحرار ، يؤدون الامانات ، يوفون بالوعود ويحترمون الحقوق بالجميل ، وإن كانت هذه الصفات تكاد تكون طبيعة في المصريين ، إلا أن الدستور يجعلها أكثر ظهوراً وأدعى لثقة الغير بها »[33] .

كذلك لا يرى غضاضة من ترك الوزارة للمصريين ، ولا تكون الأمة مبالغة في الطلب ولا متجاوزة حد الممكن ولا يكون طلبها يضرّ بالاحتلال إذا طلبت منه أن يترك للوزارة سلطتها القانونية ويجعلها هي صاحبة الحق في الأمر وعليها المسؤولية عن الواجب »[34] .

تحليل ونقد :

ظهرت أفكار لطفي السيد التي ألقينا الضوء عليها في ما تقدم في حقبة تميّزت بالنزوع الى انتزاع الاستقلال وبناء الدولة المصرية المستقلة على قاعدة السير في تيار العصر . وعليه يمكن لنا أن نسجل الآتي :

1 ـ إنطلق لطفي السيد في سعيه الى تحقيق تقدم مصر من مؤثرات فكرية وفلسفية أوروبية تختلف في أصلها عن المفاهيم الدينية . فأخذ بمبدأ سيطرة العقل والانطلاق من أحكامه من أوغست كونت ،وأرنست رينان* (Ernest Renan) ، وهربرت سبنسر**

(31) م . ن . ، ص 49 .

(32) لطفي السيد ، **صفحات مطوية** ، ص 238 .

(33) م . ن . ، ص 35 .

(34) م . ن . ، ص 272 .

(*) رينان (1723 ـ 1892) : كاتب شهير ومستشرق معروف . شكّك في الدين عن طريق النقد التاريخي أشهر مؤلفاته « مستقبل العلم » ، « ابن رشد والرشيدية » ومحاورات فلسفية . (**عن تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 370) .

(**) سبنسر : هربرت سبنسر (1820 ـ 1903) فيلسوف وعالم اجتمع بريطاني ، رائد الفلسفة التركيبية . أبرز مؤلفاته : « محاولات » ، « المبادىء الأولى » ، « مبادىء علم الاجتماع » ، « مبادىء الأخلاق » .
(**عن تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 356 ـ 357) .

(Spencer) ، ودوركهايم* (Emile Durkheim) « الذين ذهبوا الى أن المجتمع البشري متّجه بحكم سنة التقدم نحو طور مثالي يتميّز بسيطرة العقـل ، وإتساع أفق الحـرية الفردية ، وحلول العلاقات على التعاقد الحر والمصلحة الفردية »[35] .

يحاول لطفي السيد الانطلاق من هذه النقطة المحورية مستنداً إلى أصل وضعي لا ديني . محاولاً إكتشاف الطريق الى تجديد بناء نظام الحكم في مصر ، ونقله من طور الاقطاعية الخديوية الى طور دولة القوانين القائمة على الخط الليبرالي البرجوازي القائم على مرتكزات الحرية في كلّ المجالات .

ولا يبدو أي أثر في ذلك لأي منطلق ديني أو حقيقة ميتافيزيقية ، وهكذا يسير السيد على خطى الأوروبيين وهو يقرر الأخذ بمبدأ المنفعة الذي يعتبره فيما بعد الاساس الصالح لحكم الأمة المصرية على مقتضى مذهب الحرية .

إنّنا لا نجد أي أثر للدين في مذاهب الحكم التي يستعرضها والتي ينتهي الى أن أحسنها هو المذهب الحري .

2 ـ لم تكن مطالبة أحمد لطفي السيد بالمذهب الحري في الحكم من قبيل الترف الفكري أو الاستنسابي ، إنّما جاءت على قاعدة ظروف موجودة استدعت ذلك ، فمن ثقافته الأوروبية الى المرحلة السياسية التي كانت تمرّ فيها بلاده مروراً بالموقع الذي كان يحتله من خلال توجيه الرأي العام والتعبير عنْ تطلّعات جذب الأمة ومصالح من يتمثل من أعيان وملاك كبار .

كان الهمّ الجوهري له أن تعمد السلطات القائمة من نواب وحكومة فضلاً عن الخديوي الحاكم ومن يقف وراءه من مندوبين ساميين بريطانيين الى سنّ القوانين واجراء التشريعات على هدى مبدأي المنفعة والحرية ، وهذا يستلزم بالضرورة اقتباس القوانين الأوروبية ، لأن من يقتبس المبدأ يقتبس تالياً تطبيقاته .

3 ـ بين مذهب المنفعة والمذهب الحرى علاقة حميمة ، فالمنفعة هي الأداة التي توصل الى الحرية . فتقرير الموقف والحالة هذه لا يأتي إعتباطاً . إنّه طـرح محكم ، مترابط ، فالفكرة تكتمل مع الفكرة « فلو أننا حكمنا المنفعة في اختيار المذهب الذي نراه

---

(35) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ص 211 .

(*) أميل دوركهايم (1858 ـ 1917) عالم اجتماع فرنسي . واضع علم الاجتماع . أبرز كتبه : تقسيم العمل الاجتماعي ، الصور الأولية للحياة الدينية ، الانتحار ،
(**عن تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 432) .

أولى بالاتباع في تشريعنا المصري ، لما تردّدنا لحظة في أن المذهب الذي تأمر المنفعة باتباعه هو مذهب الحرية »[36] .

4 ـ يتّضح أن لهذا المذهب مرتكزات ومسالك يقدمها السيد على نحو جلي ودقيق فالمرتكز أو الأصل في اختيار المذهب الحرى هو المنفعة . فالأمر في الاختيار لا يعود لمعطى إلهي أو نص ديني » ، إنّما مردّه الى حاجة العموم لنظام حكم يتلاءم مع الأوضاع القائمة ويلبي مصالح الأفراد والجماعة .

إنّه مذهب محكم كما يسوقه السيد ، تنهض ضوابطه على دعائم ثابتة . فللحكومة وظائف عامة محددة يشكل أي خروج عنها خرقاً لمبدأ الضرورة أو لنقل قوة الواقع ، فضلاً عن كونها انتقاصاً من حقوق المواطن الفرد في الدولة الحديثة .

والمذهب الذي يدعو بإلحاح لاعتماده في نظام الحكم في مصر هو نقيض فكرة الاستبداد التي يجب نفيها من نفوس المصريين .

5 ـ لا غرو في أن هذه الدعوة الى « المذهب الحرى » إنّما نشأت وترعرعت في ظل شعار « مصر للمصريين » الذي دفعته الثورة العرابية ، وبقي ردحاً من الزمن بمضمونه نقطة الثقل في النضال الوطني المصري ضد الحكم الانكليزي .

كانت فكرة القومية المصرية تعني للطفي السيد ابتعاداً عن الجامعة الاسلامية ، خوفاً من عودة النفوذ التركي »[37] . على أن الاهتمام الاساسي للطفي السيد كان يتمثل في بلورة وسائل نهوض الأمة ووضعها على طريق الارتقاء والتقدم والذي لا يمكن أن ينهض إلّا على قاعدة الدولة ونظام الحكم على الطراز الأوروبي الغربي . ولكن السؤال الذي يفرض نفسه فرضاً هو أنه ما دام « الكاتب ، يتمسّك بالنزعة الى معاداة السلطنة العثمانية ، فإلى أي حد كانت فكرة الاستقلال واضحة لديه . طالما أن مذهب الحرية يحتاج الى دولة تجسِّده ، وهذه لا يمكن أن تحقق حريتها والاستقلال لم يصبح ناجزاً بعد ؟

6 ـ وهذا السؤال بدوره يستتبع سؤالاً آخر يفرض نفسه بإلحاح هو كيف تعامل لطفي السيد مع الاحتلال ، وكيف رسم الطريق لاخراجه من مصر ؟

تبينّ مما تقدم أن السيد يسلم تسليماً واقعياً بوجود الاحتلال ، ويحاول أن يتلمس نقاط مصلحة مشتركة معه باخراجه من مصر ، مقدماً الاسلوب السلمي . وتأليب

(36) لطفي السيد ، المنتخبات ، ج 2 ، ص 65 .
(37) حسين فوزي النجار ، أحمد لطفي السيد ، ص 210 .

الرأي العام ضد بقاء الانكليز في مصر ، لم يدع الى الثورة ولم تتّسم كتاباته بمخاطبة العاطفة الشعبية ، إنّما جلّ ما ركّز عليه ، صاغه من وحي العقل ، على قاعدة الفكرة التي كانت تتردد دوماً في مقالاته وهي مصلحة الأمة .

وعلى الرغم من أن لطفي السيد أقر بوحدة المصلحة بين المصريين والانكليز ، فقد نادى بأن على المصريين أن يعوا أكثر فأكثر مسؤولياتهم تجاه الوطن. وأن كل خطوة في هذا السبيل هي خطوة مباركة كتأسيس الجمعية التشريعية . وحتى ولو كانت سلطتها محدودة ، وإنشاء الأحزاب السياسية حتى لو لم يكن باستطاعتها بعد الاشتراك في الحكم .

7 ـ لم يترك لطفي السسيد ساعة تمر دون الدعوة الى الدستور حتى غدا الدستور عنده لكثرة ما كتب عنه وعن شكله ومقوماته فلسفة خاصة ، فسر في إطار نزعته الليبرالية أو « مذهب الحريين » . وكان يحرص على أن لا تشكل هذه الدعوة استفزازاً للأوروبيين في مصر « أن حق الأمة في الدستور كما بدا لديه ، ليس أمراً عارضاً ، إنه على خلاف ذلك تماماً حق طبيعي ، وعامل مكوّن من عوامل تكوينها و« حق الأمة في الدستور كحق الفرد في الحرية »[38] ، فحرمانها منه كحرمان الفرد منها المطالبة الحقيقية بالدستور ، في ظل الاحتلال ، استلزمت في مقدمة ما استلزمت من البحث في شكل الحكومة ، ودائماً على أساس المصلحة والمنفعة . « فقد رأينا أن الشرف المصري والمصالح المصرية موقوفة سلامتها على الدستور ، وأنه لا شرف ولا منفعة مع هذه الحكومة الشخصية التي كانت وتكون أكبر العلل لأمراضنا الاجتماعية »[39] .

8 ـ لكن ما هو موقف بريطانيا من الدعوة الى الخلاص من الحكومة الشخصية أي حكومة الخديوي المرتبطة بها ؟

يرى لطفي السيد أن لا ضير على الاحتلال لو ترك « للوزارة سلطتها القانونية ، ويجعلها هي صاحبة الحق في الأمر وعليها المسؤولية عن الواجب »[40] على أن التوجه للاحتلال الانكليزي لتسهيل الاستقلال المصري كان يأتي في الدرجة الثانية من شروط انتزاع الاستقلال .

لقد أظهر هذا المفكر على نحو بيّن أكثر من مصلحة للريطانيين في ذلك . غير أن

---

(38) لطفي السيد ، **صفحات مطوية** ، ص 50 .

(39) م . ن . ، ص 45 .

(40) لطفي السيد ، **صفحات مطوية** ، ص 1 ـ .

استنهاض الأمة المصرية شكل بنظره العامل الأقوى لدفع العملية الاستقلالية . وهكذا كانت القضية عنده على جانب وفير من الوضوح . فـ « إذا كان حلّ المسألة المصرية أو استقلال مصر ، أمراً أوروبياً محضاً كما قال لورد كرومر ، فلا شك عندي في أن جميع الاعمال التحضيرية التي تؤدي حتماً الى الاستقلال هي بيد المصريين ومن أعمالهم الذاتية التي لا دخل لأوروبا فيها »[41] .

من غير الواضح إلى أي حد كان لطفي السيد مقتنعاً بتقرير هذا القول ، وهو الأدرى بحكم التجربة والمعايشة بأن الاحتلال أينما حلّ لا يمكن أن يترك كبيرة وصغيرة إلّا وحاول التدخل فيها .

قد يكون هذا الكلام على سبيل دفع المصريين لتحمل مسؤولياتهم في سبيل إنجاز الشرط الداخلي للاستقلال .

9 ـ على أن كيان الدولة القومي لا يتحقق ما لم تأخذ الأمة سنّة الارتقاء ، ذلك أن لكل زمان ولكل مدنية خواص في الأخلاق والميول تكون هي علل النجاح . « لقد دلتنا الأمثلة اليومية على أن الأمة التي لا تسير في تيار عصرها ، بل تقف جامدة على قدميها لا ينتظرها العالم في سيره الى الامام ، بل يتركها منقطعة ولا تتجدد فيها قوى الحياة ولا تستطيع أن تأخذ بخواص النجاح في الزمن الجديد »[42] .

يبدو جليّاً من هذا أن مستقبل مصر ومصيرها هو محور تفكير السيد ، بعدما قرّر وجوب الأخذ بمبدأ المنفعة كأساس للاجتماع ، ومبدأ الحرّية كأساس لنظام الحكم ، فعلى المصريين العمل للمصلحة المصرية دون سواها . وكل الوسائل متوافرة لذلك .

10 ـ يبقى أن نشير إلى ملاحظة هامة في فكره هو أنه « يرسم مقوّمات الوطن ، الأمّة ، فلا يميّز بين الجوهري والعرضي ، فيدخل اللون مثلاً في عداد عناصر الأمة ، على الرغم من أن المصريين ، وبشهادته هو ، تنقسم ألوانهم بين الأشقر ، والأبيض ، والأسمر والقمحي . ويعتبر الدين عاملاً من عوامل قيام الأمة وهو لم يجعل الدين أصلاً محورياً لتفكيره السياسي .

11 ـ لا يمكن أن يأتي الحكم على مذهب لطفي السيد السياسي خارج الدوائر السياسية والفكرية التي كانت تتحكم بالواقع المصري . ولعلّ سمته الرئيسية هي أنه مذهب عملي ، تنظير لحل عقلاني لمعضلة قائمة : أي نظام حكم لبلد كمصر ترزح تحت سيطرة الاحتلال المقيم سلطة مرتبطة به على نحو عضوي . مذهب حاول شقّ

---

(41) م . ن : ، ص 7 .

(42) لطفي السيد ، تاملات ، ص ٧٣ ـ 74 .

طريقه وسط صعوبات ليس أقلّها، الخروج عن المألوف . فكرياً مذهب معارض ولو مواربة لفكرة الدولة الاسلامية ، وسياسياً خروج على إتجاه الجامعة العثمانية . هذا في جانب ، وي جانب آخر هو موجة ضد حكم الفرد أي ضد السلطة الخديوية ، كما هو موجة ضد دور الانكليز ، بطريقة سلمية ، وعلى قاعدة التصالح المؤقت .

لا شك في أن مذهب لطفي السيد منزع « حرى » علماني انطلقت معه « حركة التجديد ، الرافضة لروح التوفيق . ولا شك أيضاً أن هذه الحركة تأثرت بالاصلاحات الغربية ، وبالمدرسة العربية العلمانية الخالصة (شبلي الشميل ، فرح أنطون ، يعقوب صروف ، سلامة موسى) »[43] .

على أننا لا نستطيع أن نحكم على تجاهل السيد دور الاسلام في تدبير نهضة المصريين بأنه إنسجام مع تفكير اللورد كرومر الذي كان يقول أن الاسلام ناجح كعقيدة ودين ، ولكنه فاشل كنظام اجتماعي . فقد وضعت قوانينه لتناسب الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي[44] .

لم تعن القومية على أساس الاسلام شيئاً للطفي السيد ، بل ذهب الى أنها غير ممكنة وغير واقعية . ومع اسقلال في الفكر ، بقي ينزع الى التمسّك بالمحافظة والاعتدال في كل الأمور التي تتصل بالدين الاسلامي ، لكنه عندما طلب أن يكون الدين الاسلامي أساساً للتعليم الأخلاقي ، لم يكن ذلك على أساس أن الدين الاسلامي هو أحد مكوّنات المجتمع المصري الطبيعية ، وليس فيه بحد ذاته ما يجعله أفضل من غيره من الأنظمة أو من الأديان . وبهذا الموقف « يكون لطفي السيد قد حول اتجاه حزب الأمة نحو أقرب ما يكون من العلمانية دون أن يتهجّم على الدين أو يدعو الى ثقافة مادية مجرّدة »[45] .

نتيجة الفصل

في ضوء عرض وتحليل آراء لطفي السيد الام نخلص في الحكم عليها ؟ أين تبدو ملامح العلمانية ، وكيف تتجلى الأصالة والتغريب في الطرح ؟

مما لا شكّ فيه أن الكاتب تناول موضوعاً هو في صميم المواضيع التي تندرج في سياق ما تشتمل عليه العلمانية من قضايا . ونقصد هنا قضية الدولة ونظام الحكم .

---

(43) محمد جابر الانصاري ، تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي ، ص 20 .

(44) محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، ص 246 .

(45) نعيم عطية ، معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة سنة الأخيرة ، ص 466 .

لم يقدم لطفي السيد رؤيته لبناء الدولة في مصر من وحي تعاليم الاسلام أو تجربة الحكم في الصدر الأول من الاسلام وما تلاه من عهود . إنّما استلهم رؤيته من المبادىء التي عرفتها أوروبا ، وعلى أساسها أقامت أنظمتها السياسية ، ويأتي مبـدأ النفعية في رأس مرتكزات الدولة الحديثة .

إن الاستناد الى فكرة وضعية يستتبع حكماً عدم الأخذ بالفكرة الدينية أو الالهية إزاء مسألة مطروحة . وفي هذا يتجلى بوضوح فصل الوضعي الـدنيوي عن الـديني السماوي .

غير أن الكاتب لم يذهب رأساً الى ما دعا اليه ، أما لأنه لم ير ضرورة لذلك ، وإمّا لأنه تحاشى إقحام الدين في مسألة التفكير السياسي . ذلك أن اتّخاذ موقف علني مؤيّد لتحرير النظم المدنية من النصوص الدينية قـد يسقطه في الكفـر ، ويؤدي الى تهافت شهرته في مصر بخاصة والبلدان الاسلامية بعامة .

وهكذا يظهر أنه لا يمكن الحديث عن علمانية خالصة عند لطفي السيـد . إنّه يطرح إقامة السلطة السياسية على أساس لا ديني ، بدون التنكّر للدين بذاته ، فجاءت العلمانية عنده بالواسطة . وبرز إتجاهه العلماني كامناً في الاتجاه الليبرالي الحر .

إنّ الدعوة لبناء نظام الحكم على أساس المذهب الحرّى القائم على مبدأ النفعية هي في صلب الاتجاه العلماني في الفكر الذي يعتمد العقل والعلم أساسـاً في الادارة والتشريع والتربية والاجتماع بصرف النظر عمّا يقرّره الدين في هذه المجالات .

والكلام على اتجاه علماني عند الكاتب ، يستدل منه على أن هذا المفكر لم يرجع الى الأصول الاسلامية ـ كما تقدم ـ يبحث في طيّاتها عن حلول لقضية نظام الحكم المنشود في بلاده ، ولا هو اعتمد على تراث الأقدمين في ادارة شؤون الدولة يستخلص منه أساليب ونظم تحقق الاصلاح والتقدم .

بهذا المعنى لا يمكن الحديث عن أصالة عند لطفي السيد . على أن للمسألة وجهاً آخر . فأصالة الطرح في فكر الكاتب تنبع من كونه طـرحاً جـديداً إزاء قضيـة تمتد جذورها بعيداً في الماضي هي مسألة التقدم التي شغلت جزءاً من كتابات كتاب كبار من أمثال : الأفغاني وعبده والطهطاوي .

إن لطفي السيد لم يتردد لحظة واحدة في رسم طريق التقدم لبلاده على قاعـدة العقل الوضعي ، لا النص الديني . ولا بأس عنده من اقتباس مضـامين التقـدم في المدنية المعاصرة ، إذا ما شاءت بلاده أن تتقدم ، وهو يدعوها بإلحاح الى ذلك .

صحيح أن الكاتب يُعد رائد الليبرالية بين معاصريه ، وهي فكرة منبتها الغرب ، إلا أننا لا نجد عنده نزعة تغريبية تتسم بالشعور بالنقص والدونية إزاء الآخرين .

إنّ الاجابات التي قدمها الكاتب عن الأسئلة التي كانت مطروحة على الأوساط السياسية والثقافية في مصر آنذاك إتّسمت بالابتكار والجدة على نحو يبينه بالحجة والدليل العقلي . من غير أن يتعرض للهوية الحضارية للأمة ، أو أن يدعو لاعادة النظر في أساسات تكوينها الثقافي . وهو الأمر الذي سنجده مختلفاً كل الاختلاف عند مفكر آخر هو الشيخ علي عبد الرازق .

الفصل الرابع

نسف الأساس الايديولوجي للدولة الدينية في الاسلام عند علي عبد الرازق

تمهيد

نسعى في هذا الفصل الى تتبع العمل الهام الذي قام به الشيخ الأزهري علي عبد الرازق ، ورمى من خلاله الى ما اعتبر محاولة جريئة لنسف الاساس الايديولوجي للدولة الدينية في الاسلام .

ولما كان الاعتماد في هذا المبحث على كتاب الشيخ علي عبد الرازق « الاسلام وأصول الحكم » فقد اتبعنا خطة في عرض آرائه شبيهة بتلك التي قدم بها هو هذه الآراء ظناً منا أنها طريقة منهجية توفر لنا الاطار الموضوعي لسلامة البحث . مع العلم أننا لم نتطرق إلّا لماماً للملابسات السياسية والفكرية التي أثارها الكتاب لأنها لا تتفق وطبيعة البحث هذا .

في النقطة الأولى ، نتناول مفهوم الخلافة عند المسلمين ودور الخليفة ومصادر سلطته وقوته .

وفي النقطة الثانية ، وهي الأهم في مباحث كتاب « **الإسلام وأصول الحكم** » نتوقف عند الخوض في ما إذا كان محمد صاحب رسالة أم ملكاً كسائر الملوك .

أمّا النقطة الثالثة ، فمحورها السياسة بعد النبي ، وملخصها أن سلطان النبي ليس سلطاناً ملوكياً ، وفيها أن الزعامة بين المسلمين هي زعامة من نوع جديد . وأن ثمّة ملابسات عديدة تحيط بلقب خليفة رسول الله .

بعد العرض نناقش أبرز الملاحظات والدلالات المتأتية عن هذه الآراء : من استخدام الحجة والبراهين الى حشد من الآيات القرآنية لرمي الشبهة عن صاحب « الاسلام وأصول الحكم » لاثبات أن لا أساس شرعياً للخلافة .

آراؤه

يبدأ علي عبد الرازق كتابه « **الاسلام وأصول الحكم** » بالاشارة الى أنه مسلم ، مؤمن بأن لا إله إلّا الله ، وأن محمداً رسول الله ، كما يشير إلى أنه ولّي القضاء في المحاكم الشرعية في مصر ، مما دفعه الى النظر في تاريخ القضاء ، وكيف توصل الى أنه ركن من أركان الحكومة الاسلامية ، وانتهى إلى أن « أساس كل حكم في الاسلام هو الخلافة والامامة العظمى »[1] .

ولا يفوت الكاتب أن يلفت إلى أنه أمضى بضع سنين في البحث أدت به الى اعلان الآراء التي توصل اليها .

أ ـ الخلافة في التاريخ الاسلامي

يستهل علي عبد الرازق مبحثه حول الخلافة بالكشف عن معنى الكلمة في اللغة وفي مفهوم المسلمين الأوّلين ، عارضاً جملة من الآيات القرآنية ومن التفاسير والدراسات بشأنها . ففي اللغة ، « يقال خلف فلان فلاناً إذا قام بالأمر عنه ، إما معه وإما بعده . والخلافة النيابة عن الغير ، إما لغيبة المنوب عنه إما لموته ، وإما لعجزه ، والخليفة هو السلطان الأعظم »[2] .

ويرى الكاتب أن الخليفة عند المسلمين يقوم في مركزه مقام الرسول . فلمّا كان الرسول يقوم في حياته على حفظ الدين وسياسة الدنيا ، قام الخلفاء من بعده بمقامه . ويستند علي عبد الرزق الى ما أورده ابن خلدون في مقدمته حول الخليفة والامام . فالذي يقوم مقام النبي سمّي إماماً تشبيهاً بإمام الصلاة في أتباعه في تقليده وحذو حذوه ، وسمي خليفة لكونه يخلف النبي في أمّته . وتباينت الآراء في تسميته خليفة الله فأجازه البعض وحظّره البعض الآخر . ونهى عنه أبو بكر عندما دعي به فقال : لست خليفة الله ، لكني خليفة رسول الله . فالخليفة له على المسلمين الطاعة والسلطان وله « حق القيام على أمورهم ، فيقيم فيهم حدوده وينفذ شرائعه . وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم »[3] .

ويتوقف علي عبد الرازق عند وظائف الخليفة ودوره في الحياة العامة ، كما فهمها المسلمون إستناداً الى أمهات الكتب التي تناولت هذا الموضوع . « فليس للخليفة

---

(1) علي عبد الرازق ، **الإسلام وأصول الحكم** ، ص 111 .
(2) م . ن . ، ص 113 .
(3) م . ن . ، ص 114 .

شريك في ولايته ، ولا لغيره ولاية على المسلمين ، إلّا ولاية مستمدة من مقام الخلافة ، وبطريق الوكالة عن الخليفة ، فعمال الدولة الاسلامية ، وكل من يلي شيئاً من أمر المسلمين في دينهم أو دنياهم من وزير أو قاض أو والٍ أو محتسب أو غيرهم ، كل أولئك وكلاء السلطان ونواب عنه . وهو وحده صاحب الرأي في اختيارهم وعزلهم ، وفي إفاضة الولاية عليهم ، وإعطائهم من السلطة بالقدر الذي يرى وفي الحد الذي يختار »(4) .

ويروي عبد الرازق ان المسلمين وضعوا قيوداً على سلطان الخليفة مستمدة من الشرع : أي الدين وسنّة النبي وإجماع المسلمين ، و« يرون ذلك كافياً في ضبطه يوماً إن أراد أن يجمح ، وفي تقويم ميله إذ خيف أن يجنح ، وقد ذهب قوم منهم إلى أن الخليفة إذا جار أو فجر انعزل عن الخلافة »(5) .

ويتبنّى عبد الرازق رأي ابن خلدون* في التفريق بين الخلافة والملك . « فالملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي(6) . وبعد أن يميّز الكاتب بين فكرتين عند المسلمين في مصدر الخلافة ، الفكرة الأولى تقول بأن مصدر الخلافة الله تعالى . والفكرة الثانية تعتبر أن المصدر للخلافة الأمة ، يخلص الى أن معنى الخلافة عند علماء المسلمين هو « أنها رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ »(7) .

ويلاحظ عبد الرازق لدى بحثه عن مصدر مكانة الخليفة وقوته أن للمسلمين مذهبين : الأول هو أن الخليفة يستمد سلطانه من الله « وأن أبا جعفر المنصور زعم أنه إنما هو سلطان الله على أرضه »(8) . وهذا المذهب انتشر على نطاق واسع بين المسلمين .

أمّا المذهب الثاني ، فينهض على أن الخليفة يستمد سلطانه من الأمة . « فهي

(4) علي عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، ص ص 115 ـ 116 .
(5) م . ن . ، ص 116 .
(6) م . ن . ، ص . ن .
(7) م . ن . ، ص 120 .
(8) م . ن . ، ص 117 .
(*) ابن خلدون (732 ـ 808 هـ / 1332 ـ 1406 م): فيلسوف ومؤرخ للحضارة العربية وسابق لوضع علم الاجتماع . من أشهر مؤلفاته : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، المعروف بالمقدمة . (مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 317) .

مصدر قوّته ، وهي التي تختاره لهذا المقام »[9] .

ولا يغرب عن بال صاحب **الاسلام وأصول الحكم** ، أن يعقد مقارنة بين هذين المذهبين حول مصدر سلطة الخليفة عند المسلمين ونظرة الأوروبيين لمصدر سلطة الملك . ويكاد المذهب الأول يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف « هبز » (Hobbes) من أن سلطان الملوك مقدس وحقّهم سماوي . وأما المذهب الثاني فهو يشبه أن يكون نفس المذهب الذي اشتهر به الفيلسوف « لك » (Looke)[10] .

1 ـ **لا موجب للخلافة في القرآن أو السنة** : ينفي علي عبد الرازق أن يكون في القرآن أو السنة ، ما يوجب الخلافة بعد وفاة الرسول ، وتبرير التجاء الأمة الى اختيار الخلفاء بعد وفاة النبي يستند طوراً الى الاجماع ، وطوراً الى أقيسة المنطق وأحكام العقل . إذ « لو كان في الكتاب ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الامامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلّفين ، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً »[11] .

وحتى لا يشتبه الأمر على أحد ، يعمد عبد الرازق الى إيراد الآيتين التاليتين ، محاولاً إضفاء تفسير لهما يتّفق مع رأيه بعدم النص وجوباً على الامامة أو الخلافة . وهاتان الآيتان : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُم ﴾[12] . وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إلى الرَّسُولِ وإلى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لِعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾[13] . فأولو الأمر في الآية الأولى هم أمراء المسلمين في عهد الرسول وبعده (خلفاء ، وقضاة) . أما في الآية الثانية ، فأولوا الأمر هم كبراء الصحابة البصراء بالأمور . ويخلص الكاتب الى أن « لا شيء في الآيتين يصلح دليلاً على الخلافة »[14] .

وإذا ما حملت هاتان الآيتان فوق ما تحمل من معان ، كأن تدل على أن للمسلمين قوماً منهم ترجع اليهم الأمور . « وذلك معنى أوسع كثيراً وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذي يذكرون بل ذلك معنى يغاير الآخر »[15] .

بعد الفراغ من إثبات عدم تضمن الآيات القرآنية أدلّة بيّنة على وجوب الخلافة ،

---

(9) م . ن . ، ص 119 .

(10) علي عبد الرازق ، **الإسلام وأصول الحكم** ، ص 120 .

(11) م . ن . ، ص 122 .

(12) **سورة النساء** (4) / 59 .

(13) **سورة النساء** (4) / 83 .

(14) علي عبد الرازق ، م . س . ، ص 22پ .

(15) م . ن . ، ص 123 .

ينتقل الشيخ عبد الرازق الى فحص ما تضمنته السنة أو لم تتضمنه من براهين على المسألة عينها ، فيقرر أن « ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدّ لها ، بل ألسنّة كالقرآن تركتها ولم تتعرض لها »[16] .

ويعرض الكاتب لمحاولتين كان غرضهما الاثبات أن في السنة إشارات واضحة للخلافة . المحاولة الأولى للشيخ رشيد رضا الذي « يريد أن يجد في السنة دليلاً على وجوب الخلافة فنقل عن سعد الدين التفتازاني في المقاصد ما استدل به على وجوب الامامة »[17] . أمّا المحاولة الثانية ، فهي لابن حزم الظاهري الذي « زعم أن القرآن والسنة قد وردا بإيجاب الامام »[18] .

ولئن كانت عبارات مثل إمامة وبيعة ، وجماعة ، جاءت على لسان الشرع ، ولئن كانت الأحاديث النبوية . التي تتحدث عن الأئمة وأولي الأمر صحيحة ، وأن البيعة معناها بيعة الخليفة ، وأن جماعة المسلمين معناها حكومة الخلافة الاسلامية فالذي لا يقرّه عبد الرازق هو أن يكون لها أساس شرعي في الاسلام ، « فالخلافة ليست عقيدة شرعية وحكماً من أحكام الدين »[19] .

2 ـ **ورود النص لا يلزم** : يرى الشيخ عبد الرازق أن ورود أوامر الهية أو أحاديث نبوية حول موضوع لا يلزم إلزاماً تاماً المسلمين بالاقرار به . فالمسيح الذي تحدّث عن حكومة القياصرة ، وأمر بأن تعطي ما لقيصر لقيصر ، لا يعني ذلك اعترافاً من الله بالحكومة القيصرية . كذلك هي الحال مع أحاديث النبي محمد « فإذا كان صحيحاً أن النبي (. . .) قد أمرنا أن نطيع أماماً بايعناه ، فقد أمرنا الله تعالى كذلك أن نفي بعهدنا لمشرك عاهدناه ، وأن نستقيم له ما استقام لنا ، فما كان ذلك دليلاً على أن الله يرضى الشرك ، ولا كان أمره تعالى بالوفاء للمشركين مستلزماً لاقرارهم على شركهم »[20] .

ويسوق عبد الرازق جملة من الأمثلة العملية المتصلة بالتشريع الاسلامي والتي لا يلزم ذكرها في النص الديني اعتبارها شرعية . « أولسنا مأمورين شرعاً بطاعة البغاة والعاصين ، وتنفيذ أمرهم إذا تغلّبوا علينا وكان في مخافتهم فتنة تخشى ، من غير أن

(16) علي عبد الرازق ، **الاسلام وأصول الحكم** ، ص 123 .
(17) م . ن . ، ص . ن .
(18) م . ن . ، ص 124 .
(19) م . ن . ، ص 125 .
(20) م . ن . ، ص . ن .

يكون ذلك مستلزماً لمشروعية البغي ، ولا لجواز الخروج على الحكومة ، أولسنا قد أمرنا شرعاً بإكرام السائلين ، واحترام الفقراء . . . فهل يستطيع ذو عقل أن يقول أن ذلك يوجب علينا شرعاً أن توجد بيننا فقراء ومساكين ، وكثيراً ما ذكر الله تعالى الطلاق ، والاستدانة ، والبيع والرهن ، وشرع لها أحكاماً فما دلّ على ذلك بمجرده على أن شيئاً منها واجب في الدين »[21] .

وبعد أن يفرغ من إبطال كون ما جاء في الأحاديث النبوية عن الامامة ملزماً شرعياً بوجوبها ، ينتقل لرفض فكرة الاجماع . وهنا يلتقي مع القائلين بأن الاجماع حجّة شرعية لكنه لا يقرّ هذا المبدأ في مسألة الخلافة ، وله في الصراع السياسي بين المسلمين على منصب الخلافة دليل ثابت على ما يذهب اليه ، ذلك أن « مقام الخلافة الاسلامية كان منذ الخليفة الأول ، أبي بكر الصديق الى يومنا هذا ، (1925) عرضة للخارجين عليه المنكرين له ، ولا يكاد التاريخ الاسلامي يعرف خليفة إلا عليه خارج ، ولا جيلاً من الأجيال دون أن يشهد مصرعاً من مصارع الخلفاء »[22] .

وللكاتب من التاريخ الاسلامي البعيد والمتصل بعهد الخلفاء الراشدين ، أو ذاك المتصل بالخلافة في عهد السلطنة العثمانية ما يدعم توجّهه ، فحركة المعارضة التي نشأت مذ كانت الخلافة كانت تدفع القائمين بها الى البحث في الحكم الاسلامي وتحليل مصادره ومذاهبه ونقض الخلافة وما تقوم عليه ، « كما فعل الخوارج في زمن علي بن أبي طالب وكما كان لجماعة الاتحاد والترقّي »[23] .

3 ـ **الخلافة قامت على أساس القوة** : لا يقرّ الشيخ عبد الرازق رأى القائلين أنّ الخلافة أو الامامة نهضت في التاريخ الاسلامي على أساس ما يراه أهل الحل والعقد من المسلمين . ويستند الى الوقائع التاريخية ويخلص الى نتيجة مؤداها أن « الخلافة في الاسلام لم ترتكز إلاّ على أساس القوة الرهيبة ، وأن تلك القوة كانت ، إلاّ في النادر ، قوة مادية مسلّحة . فلم يكن للخليفة ما يحمي مقامه إلاّ الرماح والسيوف . والجيش المدجج والبأس الشديد ، وبتلك دون غيرها يطمئن الى مركزه ، ويتم أمره »[24] .

غير أنه يستدرك قائلاً : « أن الخلفاء الثلاثة ، الأول (أبو بكر الصديق ، وعمر بن الخطاب ، وعثمان بن عفّان) قد يسهل التردد أنهم أقاموا حكمهم على أساس القوة

---

(21) علي عبد الرازق ، **الاسلام وأصول الحكم** ، ص 125 ـ 126 .

(22) م . ن . ، ص 127 .

(23) م . ن . ، ص 128 .

(24) علي عبد الرازق ، **الاسلام وأصول الحكم** ، ص 129 .

المادية ، لكن مما لا شك فيه أن عليا ومعاوية لم يتسلّما « عرش الخلافة إلاّ تحت ظلال السيف ، وعلى أسنة الرماح ، وكذلك الخلفاء من بعد الى يومنا هذا (يشير الى سلطان ، تركيا محمد الخامس) »[25] .

ولعل الأمر ليس على درجة من المبالغة أو ارتكاب الشطط ، حسب الكاتب ، إذا تبين أن « ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلاّ على رؤوس البشر ، ولا يستقر إلاّ فوق أعناقهم . وأن ذلك الذي يسمى تاجاً لا حياة له إلاّ بما يأخذ من حياة البشر »[26] .

4 ـ **الدين يستقيم بدون خلافة** : يختتم الشيخ عبد الرازق مناقشته للحجج التي تحدّثت عن وجوب الخلافة والامة بالفحص عن دليل مفاده « أن الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية ، فيعيد الى الأذهان أن استقامة الأمور في أية أمة من الأمم دينية أم غير دينية يحتاج الى حكومة . وهذا يعني أن الخلافة بمعنى الحكومة قول صحيح على أن « الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل ، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة . ولا على أولئك الذين يلقّبهم الناس خلفاء . والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك فليس بنا من حاجة الى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا »[27] .

ويستمد صاحب « **الاسلام وأصول الحكم** » شواهد من المرحلة التي تلت سقوط الخلافة الاسلامية في بغداد عام 1258 م . ليدلل على أن الشعائر الدينية لم تصب بضيم وأن أحوال المسلمين لم يلحقها الضرر . فهو يكتب متسائلاً هل كان في شيء من مصلحة المسلمين لدينهم أو دنياهم تلك التماثيل الشلاء ، التي كان يقيمها ملوك مصر ويلقبونها خلفاء . ثم ما بال تلك البلاد الاسلامية الواسعة غير مصر التي نزعت عنها ربقة الخلافة ، وأنكرت سلطانها وعاشت وما زال يعيش كثير منها بعيداً عن ظل الخلفاء ، أرأيت شعائر الدين فيها دون غيرها أهملت ، وشؤون الرعية عطّلت ، أو هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة »[28] .

ب ـ رسالة الاسلام ومسألة السلطة

النقطة الأهم التي يحاول الكاتب بحثها ، وهو مقدر أشد التقدير خطورة الخوض

---

(25) م . ن . ، ص . ن .
(26) م . ن . ، ص . ن .
(27) م . ن . ، ص 136 .
(28) علي عبد الرازق ، **الاسلام وأصول الدين** ، ص 138 .

فيها هي : هل كان النبي محمد صاحب رسالة دينية فقط أم كان ملكاً كسائر الملوك ؟

قبل أن يدلي بدلوه إزاء هذه المسألة يستعرض علي عبد الرازق نظرة المسلمين إليها ، والتي ملخصها ما قرّره ابن خلدون من أن الخلافة بوضعها « نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا ، شاملة للملك والملك مندرجاً تحتها »[29] .

ثم يسوق جملة من الآيات القرآنية تندرج في سياق التدليل على أنَّ الدعوة الدينية تقوم على البيان والتأثير بالناس عن طريق تحريك القلوب والاقناع . ومنها قوله تعالى : ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ ﴾ ، ﴿ أُدْعُ إِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَدِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ ، ﴿ وإنْ تَوَلُّوا فَإنَّمَا عَلَيْكَ البَلَاغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالعِبَادِ ﴾[30] .

ثم يخلص إلى أن في هذه الآيات « مبادىء صريحة في أن رسالة النبي كرسالة أخوانه تعتمد على الإقناع والوعظ »[31] وفي ذلك افتراق عمّا في الملك من « قوة وبطش » .

من هذا التباين بين الشائع عند المسلمين من الدين رسالة والملك وبين ما تنصّ عليه الآيات من اعتماد الاقناع وسيلة لنشر الدين ، يشق الكاتب طريقه لتقديم الاجابة التي يراها ، والتي تتضمن رأيه في أن النبي محمداً « ما كان إلّا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة ، وأنه لم يقم بتأسيس مملكة . ما كان إلّا رسولاً كأخوانه من الرسل ، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة »[32] .

1 ـ **سلطان النبي ليس سلطاناً ملوكياً** : لا يفوت عبد الرازق أن يناقش قضية قد تعرض في سياق هذا السجال ، وهي أن للنبي محمد سلطاناً على المسلمين ، فضلاً عن تبليغه الرسالة إياهم . وهو يلاحظ الفرق بين زعامة الرسالة وزعامة الملك » . ويعتقد الكاتب أن صاحب الرسالة الدينية لا بدّ أن يتحلى بصفات منها الكمال الحسي ، والهيبة التي تملأ النفوس ، والجاذبية التي يتأتى عنها الحب ، والكمال الروحي الموجب للاتصال بالملأ الأعلى . كما أن « الرسالة تستلزم لصاحبها نوعاً من القوة التي تعده لان يكون نافذ القول ، مجاب الدعوة . . إن مقام الرسالة يقتضي لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين

(29) م . ن . ، ص 146 .
(30) م . ن . ، ص 147 .
سورة البقرة (2)/ 256 ، النحل (16)/ 125 ، آل عمران (3)/ 20 .
(31) م . ن . ، ص 148 .
(32) علي عبد الرازق ، **الاسلام وأصول الدين** ، ص 154 .

الحاكم والمحكومين بل وأوسع مما يكون بين الأب وأبنائه »[33] .

يلجأ الشيخ عبد الرازق الى ظواهر القرآن ليستدل من بعض آياته على أن « النبي لم يكن له شأن في الملك السياسي » . ومنها ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم الحَقُّ مِن رَبِّكُم فَمَنِ اهْتَدَى فإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا . وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكيل ﴾ ، ﴿ فَذَكِّر إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّر ، لَسْتَ عَلَيهِم بِمُسَيطِرٍ إِلاَّ مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ فَيُعَذِّبُهُ اللهُ العَذَابَ الأَكْبَرَ ﴾ . وعليه « فالقرآن صريح في أن محمداً (. . .) لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة » . وإبلاغها الى الناس ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ البَلاَغ المُبِينُ ﴾ »[34] .

ولا يغفل صاحب « الاسلام وأصول الحكم » من إيراد شواهد من السنة : كمثل قول النبي لرجل جاء يسأله حاجة : « هوّن عليك فإني لست بملك ولا جبّار »[35] .

هكذا ، إذا ، ينتهي عبد الرازق الى أن عصر النبي كان خلواً من مظاهر الحكم وأغراض الدولة ، وعرفت كيف لم يكن هنالك ترتيب حكومي ، ولم يكن ثمة ولاة ولا قضاء ولا ديوان »[36] .

مرّ أن زعامة النبي كانت زعامة دينية لا زعامة سياسية . « أن كل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات ، فإنما هو شرع ديني خالص لله ، ولمصلحة البشر الدينية لا غير »[37] .

وما ان لحق النبي محمد بربه بعد أن أكمل رسالته على أوفى وجه ، طرحت بقوة قضية السلطة . فكيف فهمها عبد الرازق وما هي الآراء التي أدلى بها حولها .

2 ـ **زعامة من نوع جديد** : كما أن أحداً لا يمكن أن يخلف النبي في رسالته فلا أحد أيضاً يستطيع أن يخلفه في زعامته ، و« إذا كان لا بد من زعامة بين أتباع النبي بعد وفاته ، فإنما تلك زعامة جديدة غير التي عرفناها لرسول الله »[38] .

ومن البديهي ، حسب عبد الرازق ، إذا كانت الزعامة لا دينية ، فهي ليست

(33) م . ن . ، ص 155 .
(34) م . ن . ، ص 160 .
(قرآن كريم ، **سورة يونس** 10/ 108 ، **الغاشية** 88 / 20 ـ 24 ، **النور** 24 / 54) .
(35) م . ن . ، ص 164 .
(36) م . ن . ، ص 167 .
(37) علي عبد الرازق ، **الاسلام وأصول الحكم** ، ص 170 .
(38) م . ن . ، ص 174 .

شيئاً أقل أو أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية »[39] .

ولئن كانت زعامة النبي قامت على أساس الرسالة ، أي على أساس إلهي ، فإن الزعامة الجديدة ، إنحسرت في العرب كنوع من الملك ، عندما إختير أبو بكر الصديق خليفة في المسلمين « فكان أول ملك في الاسلام »[40] واستقام له الأمر على قاعدة أن مبايعته « كانت بيعة سياسية ملكية ، عليها كل طوابع الدولة المحدثة ، وأنها قامت كما تقوم الحكومات ، على أساس القوة والسيف »[41] .

3 ـ **لقب خليفة رسول الله** : وهنا يبرز سؤال يحتاج الى جواب ، ألا وهو . كيف ولماذا ظهرت تسمية أو لقب خليفة رسول الله ؟ يلاحظ عبد الرازق أن ثمة أسباباً : خيلت لبعض الناس أن أبا بكر يقوم مقاماً دينياً »[42] وأن الامارة على المسلمين مركز ديني ، ونيابة عن رسول الله . إلّا أنه لا يستطيع حصرها والادلاء بها . مشيراً إلى أن أبا بكر قد أجاز (اللقب) وارتضاه »[43] .

ومن الأسباب التي يراها عبد الرازق قد دفعت بالمسلمين الى الاعتقاد بأن الخليفة هو خليفة رسول الله ، حروب أبي بكر الصديق مع الذين ارتدوا عن الاسلام غداة وفاة النبي محمد ، وعندما بدأ ببناء الدولة العربية » . ومن أجل ذلك انطبعت حروب أبي بكر في حملتها بطابع الدين ، ودخلت تحت إسم الاسلام وشعاره ، وكان الانضمام إلى أبي بكر دخولاً تحت لواء الاسلام ، والخروج عليه ردة وفسوقاً »[44] .

زد على ذلك ، أن سيرة الخليفة الأول ، وبما هي تقليد يصل الى حد التفاصيل لسيرة النبي فضلاً عن أنه حاول طبع الدولة بمظاهر الدين حتى خيّل الى الناس « أن الخلافة مركز ديني وأن من ولّي حرمة المسلمين قد حل منهم في المقام الذي كان عليه الرسول »[45] .

ثم أتى دور الملوك والسلاطين الذين اتخذوا الدين وسيلة لحماية عروشهم والذود

---

(39) م . ن . ، ص . ن .

(40) م . ن . ، ص 175 .

(41) م . ن . ، ص . ن .

(42) م . ن . ، ص 176 .

(43) علي عبد الرازق ، **الاسلام وأصول الحكم** ، ص 177 .

(44) م . ن . ، ص 180 .

(45) م . ن . ، ص 181 .

عنها « حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله »[46] .

وقصارى القول أن الكاتب يود أن يصل الى نتيجة حاسمة يعلنها صراحة أن الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون ، وبريء من كلّ ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ، ومن عزّ وقوة »[47] .

نقد وتحليل

خرجت آراء علي عبد الرازق السياسية في كتابه « **الاسلام وأصول الحكم** » في مصر عام 1925 في مرحلة تاريخية وسياسية كان فيها العالمان الاسلامي والعربي يقفان أمام منعطف كبير على صعيد تقديم الاجابة الفكرية والعملية عن مسألة نظام الحكم وقضية الخلافة ، وأساساً على مسألة السلطة السياسية والنظام الذي يجب أن يخضعوا مكرهين أو راضين للانضواء تحت لوائه . فعلى المستوى التاريخي كان مصطفى كمال أتاتورك يعلن الغاء الخلافة الاسلامية وإعلان تركيا جمهورية علمانية ، واضعاً بذلك نهاية لنظام الخلافة ومنصب الخليفة عند المسلمين . وعلى المستوى السياسي الداخلي كان الملك أحمد فؤاد يطمح لأن يصبح خليفة المسلمين مدعوماً من علماء الدين في مصر الذين « يحبّذون ترشيح الملك فؤاد للخلافة »[48] . وعلى هذا ، استوقفنا بعد العرض الذي قدمناه لمجمل الآراء التي صرّح بها عدّة نقاط ذات دلالات :

1 ـ في الكتاب فكرة مركزية واحدة ، هي أن الخلافة ليست من الاسلام ، كدين ، في شيء ، يلمح اليها في مطلع الكتاب ، ويتناولها بالحجة والدليل لدى البحث عن تاريخها ، لينتهي الى أن ما تعارفه المسلمون عنها لا أساس دينياً له ، وأن الخلافة شيء والدين شيء آخر .

2 ـ وللبرهنة على ما يذهب اليه ، يحشد الكاتب مجموعة كبيرة من الآيات القرآنية ومن الواقعات التاريخية ، ويتوقف عندما يدعم فكرته من سيرة النبي . وتبدو هذه الكثرة من الآيات الكريمة التي يوردها ضرورية لنزع الصفة الدينية عن مسألة الخلافة ، والتدليل على أن ما يقرّره هو بشأنها له قواعد شرعية وأصول لا تتنافى وحقيقة رسالة النبي محمد .

---

(46) م . ن . ، ص . ن .
(47) م . ن . ، ص 182 .
(48) محمد عمارة ، **الاسلام وأصول الحكم (دراسة ووثائق)** ، ص 13 .

3 ـ على أن الكاتب وهو يقدم ما يقدم من أفكار ، يقع في مزالق ، أو على الأقل ، نراها مزالق ، فالواقعات التاريخية مثلاً لا تروى أن حرباً سبقت ولاية أبي بكر. جلّ ما في الأمر أن المهاجرين والأنصار اختلفوا في من يكون الخليفة بعد وفاة الرسول . وحسم الخلاف عندما روي قول النبي : الأئمة من قريش[49] . ثم أن النبي محمداً لم يكن صاحب دعوة دينية لا صلة لها بالحياة العملية للناس ، إن الوقائع التاريخية تثبت أن النبي مارس السلطة ، وباشر الحرب وفضّ النزاعات ، مرسياً بذلك دعائم الدولة الاسلامية الأولى ومن الملفت أيضاً ، أن يزعم عبد الرازق أن الدعوة الدينية تذاع وتنتشر بواسطة الإقناع ، وهذا ليس صحيحاً والصحيح أن الدعوة استقامت فعلاً على أساس القوة والسيف .

ونضيف أنه إذا كان من المسلم به أن ثمة صراعاً نشب بين المسلمين على الخلافة . إلّا أن الخلافة كفكرة قائمة بذاتها لم تكن موضع خلاف .

الى هذا كلّه ، يستفاد من القول الذي يدلي به عبد الرازق حول مسألة الخلافة ، أن الخلافة كسلطة ، تشبه سلطة الملكية ، ولا فرق بين الخليفة والملك .

4 ـ ما يطرحه صاحب « **الاسلام وأصول الحكم** » ينـدرج في سياق سياسي أيديولوجي . ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما يقوله من أن وظيفته في القضاء قد حملته الى البحث في الخلافة ، لكنه لا يكشف عن الدوافع الأخرى التي أدّت به الى وضع الكتاب .

5 ـ كما تقدم ، فعلي عبد الرازق وضع كتابه إسهاماً منه في البحث الدائر حول مسألة الخلافة والخليفة مشيراً بصورة حيّة أخطر سؤال إنطوى عليه وهو : « هل الخلافة ضرورية حقاً ؟ إلا . أن وراء هذا السؤال ، كان سؤال آخر أعم ، لا بل أخطر منه ، وهو : هل هناك نظام إسلامي للحكم[50] .

أنّ مسعى علي عبد الرازق للوقوف في وجه محاولة الملك أحمد فؤاد أن ينصب خليفة للمسلمين ، ترتبت عليه نتائج تعدت إطار الغرض السياسي الى أبعاد نظرية تطال جوهر العقيدة السائدة منذ زمن بعيد . ومن أوضح هذه النتائج وأقواها : نسف الأساس الايديولوجي للدولة الدينية في الاسلام . من دون أن يعني هذا الأمر الحاق الأذى والضرر بتعاليم الدين الحنيف أو ينتقص من دوره وتأثيره في المجتمع .

---

(49) عبد القاهر البغدادي ، **الفرق بين الفرق** ، ص 13 .
(50) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ص 226 .

6 ـ ويمكن أن يكون هدف الكاتب الثابت هـو نسف الأساس الايـديولـوجي والتاريخي لاستمرار سلطان الخلافة ، بيد أن ما طرحه يؤسس فيها بعد لاقامة دولة مدنية تأخذ بناصية التشريعات السياسية والدستورية التي أنتجها عقل الانسـان في مراحله المتقدمة .

7 ـ وتكمن أهمية ما توصل اليه عبد الرازق في أنه كان قاضياً أزهرياً ، شديد الاطلاع على قضايا الاسلام الفقهية والتاريخية والسياسية ملمّاً بالمسائل التي تناولها حريصاً على تقديم ما أدلى به بلغة المنطق والعقل وإيراد الشواهد . إنّه يقارع بالحجة الدينية الأفكار السائدة في عصره التي تتمحور حول المسائل السياسية التي كانت تشغل العالمين العربي والاسلامي .

8 ـ ينفي علي عبد الرازق أن يكون في القرآن أو السنة ما يوجب الخلافة بعد وفاة الرسول . وتبرير التجاء الأمة الى اختيار الخلفاء بعد وفاة النبي يستند طوراً الى الاجماع وطوراً الى زمنية المنطق وأحكام العقل .

والنقطة الأهم في هذا السياق ، أن علي عبد الرازق يلجأ الى تقديم الأدلة على أن لا زعامة دينية بعد وفـاة النبي الذي كـانت زعامتـه دينية من غـير ريب ، وبالتـالي فالأشخاص الذين تناوبوا على سدّة الخلافة في مختلف العصور الاسلامية كانت زعامتهم من قبل الزعامة اللادينية التي هي بدورها « ليست شيئاً أقلّ أو أكثر من الزعامة المدنية ، أو السياسية ، زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين »[51] .

9 ـ هكذا ، إذاً ، تبدو التجربة الاسلامية بالمحصلة ، كنتاج من نتاجات العقل وعمل من أعمال التجربة . إن الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة . وإنّما تلك كلّها خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنّما تركها لنا ، لنرجع فيها الى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة »[52] .

10 ـ ويذهب الكاتب الى أبعـد من ذلك حـين يؤسس لنظريـة ولادة الدولـة العربية ، هذه الدولة التي قامت على أساس « دعوة دينية » كان لها دورها الملموس في تطور الاسلام . إلا أنها لم تخرج عن أن تكون دولة عربية ، أيدت سلطان العرب ، وروّجت لمصـالح العـرب ، ومكّنت لهم في أقطار الأرض ، فـاستعمروهـا استعـماراً

(51) علي عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، ص 174 .

(52) م . ن . ، ص 182 .

واستغلوا خيرها استغلالاً شأن الأمم القوية التي تتمكن من الفتح والاستعمار »[53] .

11 ـ لقد توقّف الدارسون باهتمام شديد عند الأفكار التي انطوى عليها كتاب « الاسلام وأصول الحكم » . واعتبرها البعض ثورة ضد سلطة رجال الدين أشبه بالثورة البروتستنتية في أوروبا . ويرى ماجد فخري أن هذا « التحليل الجريء لطبيعة السلطة في الاسلام يهدّد الوحدة الاساسية لفكرة الدولة الاسلامية ومن ورائها وحدة النظرية الاساسية الى الكون »[54] .

قد يكون في هذا الاستنتاج شيء من المبالغة ، إذا ما وقفنا عند حدود النص . فالكتاب أبدى حرصاً بيّناً على وجوب فصل المدني عن الروحي في الاسلام . ولا جدوى من وضع فرضية تقوم على سبر غور النتائج المترتبة على رصد تأثير مثل هذا الفصل على التفسير الميتافيزيقي الذي قدمه الاسلام للكون .

ويعتقد آدمس تشارلز أن علي عبد الرازق بدعوته الى التفرقة بين الدين والدولة ، والى الانصراف عن التقيد بأحكام الشريعة في الأمور المدنية إنّما « يصادم الفكرة الاسلامية التي تعتقد أن محمداً أقام دولة كما أوجد ديناً ، وأن نظام الشريعة هو بالضرورة فرض من فرائض الشرع المقدسة يجب الأخذ به في الحياة المدنية والحياة الدينية معاً »[55] .

نتيجة الفصل

تبرز الدعوة الى العلمانية واضحة جلية عند علي عبد الرازق عبر هدم نظام الخلافة ، والادلاء ببعض الآراء الجديدة التي أثارت عليه ثائرة المحافظين ، سيّما منهم رجال الدين . وهو ينتمي الى بيئة فكرية تلتقي الى هذا الحد أو ذاك مع بيئة لطفي السيد وتميّز عنه بأنه دعا الى تجاوز فكرة الدولة الاسلامية صراحة ، لا بل تخطّاه بأن زعم أن لا وجود للمبادىء السياسية في الاسلام .

لقد أدرك منذ البدء خطورة الموضوع الذي يتطرق اليه ، فهو « يتصل بمقام النبوة » . وهل ثمة قضية خطرة تتجاوز بخطورتها تلك التي تطال أمراً تعارف عليه المسلمون ، وإن بدا أنه لا يمس جوهر العقيدة الدينية .

من هنا تبدو أهمية الأفكار التي تضمنها كتاب « الاسلام وأصول الحكم » والهادفة

(53) م . ن . ، ص 175 .

(54) ماجد فخري ، دراسات في الفكر العربي ، ص 282 .

(55) آدمس تشارلز ، الاسلام والتجديد في مصر ، ص 260 .

الى إفراغ الدين من أي بعد سياسي . وإفراغ تجربة المسلمين في الحكم من أي مرتكزات دينية .

إنّ تجربة المسلمين في مباشرة السلطة وتأسيس الدولة هي كغيرها من تجارب الامم تخضع لناموس السياسة وقوانينها الصارمة . فالعلمانية ، بما هي فصل الدين عن الدولة ، وإقامة السياسة على قواعد العقل والعلم ، تظهر بصورة مباشرة وبعيداً عن التلميح والتصريح في آراء الشيخ علي عبد الرازق .

لم يقترح صاحب « الاسلام وأصول الحكم » إقتباس أي نموذج من نماذج الحكم القائمة . ومثلما دبّر المسلمون الجيش ، وشادوا المدن والقلاع ، ونظموا دواوين الدولة ، فبمقدورهم هدم نظام الخلافة « ومسابقة الامم في علوم الاجتماع والسياسة » . ودائماً على قاعدة العقل والتجريب ومقتضيات الظروف .

وبالرغم من السعي الى « القطع » مع جانب من الارث الحضاري والثقافي للمسلمين المرتبط بما ترسّخ في وجدانهم حول الخلافة ، فالكاتب أبدى حرصاً وتمسّكاً شديدين بالدين الاسلامي الذي هو أحد قضاته وعلمائه .

وهو بذلك ، أرسى قاعدة تثبتها الوقائع الملموسة ، وهي أن استمرار الدين كشعائر ومعاملات لا يرتبط البتة بالخلافة أو أي شكل للحكم ينهض على دعامة دينية .

وإذا كانت العلمانية ظاهرة بصورة لا لبس فيها عند الكاتب ، فالسؤال المطروح هو إلى أي حد تميّز طرحه بالأصالة والتغريب ؟

إنّ الفحص العميق لآراء صاحب « **الاسلام وأصول الحكم** » يظهر أنه عاد الى أفكار السلف ، لا ليستخلص منها قواعد النظام السياسي ، بل ليهدم ما ظنّه المسلمون أنه مبدأ الحكم ، عنينا بذلك الخلافة ، فالعودة الى التراث هنا ، لا توظف في مجال الاستفادة مما فيه من أمور ما تزال ملائمة للعصر ، بل لتقرير أن ما عرفه المسلمون على صعيد نظام الحكم ينطبق عليه ما ينطبق على سواه من أنه أصبح شيئاً من الماضي لا أكثر ولا أقل .

لقد سلّم الكاتب بأن مسألة الخلافة شكّلت نظاماً للحكم في التاريخ الاسلامي ، لكنه رفض الاقرار بشرعية هذا المبدأ . وحاول أن يبرهن على أنه ليس أصلاً في الشرع ، بل تجربة سياسية كسائر التجارب التي عرفتها الشعوب وأتى زمن لم تعد صالحة فيه .

وبهذا المعنى ، نحن أمام طرح جديد لمسألة قديمة هي مسألة الخلافة التي برزت

الى مسرح الجدل بين المسلمين منذ أن غاب النبي محمد . إلاّ أنها لم تكن موضع جدل شرعي ، كما كان الأمر عند علي عبد الرازق في كتاب « **الاسلام وأصول الحكم** » .

إنّك واجد الكاتب على درجة كبيرة من الثقة بنفسه ، وهو يشيد دعائم مذهبه حول الخلافة مدماكاً تلو مدماك . إن العاطفة الدينية والمنصب الوظيفي والاجتماعي يتراجعان لحساب العقل . على أن السؤال الذي يفرض نفسه فرضاً ينبع من الخلفية التي توارت وراء هذا الطرح : فإذا كان صحيحاً أن هدف الكاتب يصبّ لمصلحة حزب الأحرار الدستوريين الذي كان ينتمي اليه والمعارض لتنصيب الملك فؤاد خليفة على المسلمين ، فإلى أي حد يصح القول أن ما كتبه لم يكن خروجاً على الروح الثقافية للمسلمين ، وان كان محاولة تبدو صادقة ، لاعادة إنتاج الوعي التاريخي الاسلامي ؟

إنّ خطورة ما طرحه علي عبد الرازق تنبع من أنه خرج من صفوف الأزهر ولم يسع لتثبيت العقائد الموروثة ، بل عمل على هدم ما حسبه معيقاً للاصلاح والتقدم . وهذا ما سنراه عند أزهري آخر هو طه حسين في الفصل التالي .

الفصل
الخامس

وحدة العقل الانساني ومشروع الاصلاح التربوي والسياسي عند طه حسين

تمهيد

نطمح في هذا الفصل إلى إثبات أن مشروعي الاصلاح السياسي والتربوي نهضا عند طه حسين على مقولة فكرية جوهرية قوامها وحدة العقل الانساني كانتاج حضاري عام . تمثل تاريخياً بالفسلفة اليونانية ، وحديثاً بالحضارة الأوروبية لا مكان للدين فيها مسيحياً كان أم إسلامياً .

إنّ جلّ الاعتماد في هذا الفصل هو على كتاب طه حسين « مستقبل الثقافة في مصر »، الذي ظهر عام 1938 في إطار الرد عن تساؤلات الطلبة الجامعيين حول مسائل الثقافة والعلم والتربية بعد الحصول على الاستقلال بموجب معاهدة 1936 مع بريطانيا . هذا لا يعني عدم التطرق الى مؤلفات أخرى للكاتب ، كتلك المصنفة من الاسلاميات أو كتابه القيم « من بعيد » .

واختيارنا هذا مردّه إلى أن مشروعه للاصلاح التربوي عرضه في « مستقبل الثقافة » على قاعدة وحدة العقل البشري وأن مصر جزء من أوروبا ، فضلاً عن رأيه حول كيفية بناء الدول الحديثة . كما أن كتابه « من بعيد » اشتمل هو الآخر على بعض هذه الآراء . وتضمنت في مستهل الكلام اشارة الى مفهوم وحدة العقل الانساني عنده . ثم أعرض للصلة التاريخية التي يقيمها طه حسين بين العقلية المصرية والعقلية اليونانية ، ونتوقف عند زعمه أن الاسلام لم يفقد العقل المصري يونانيته . بعدها انتقل الى تطويره للاصلاح القائم على وجوب الأخذ صراحة عن الغرب عارضين لتسويغات طه حسين . ثم انتقل الى فحص المنطلقات التي يعتمدها في السياسة .

واقتصر الكلام في عرض آرائه التربوية على بعض العناوين ذات الصلة بالموضوع

العام الذي يدور حوله الفصل والكتاب كغرض التعليم ومسؤولية الدولة وتعليم اللغات الأجنبية وإصلاح نظام التعليم في الأزهر .

والخطوة الثانية تحليل ونقد أبرز ما تقدم من آراء طه حسين . فتوقفت عند الهدف أي أن تصبح مصر جزءاً من العالم المتحضر الذي هو أوروبا . ووضحنا الأدلة العقلية والتاريخية التي اعتمدها موضحين أن الهدف من الطرح استجابة لحاجات عملية .

بعد ذلك نصل الى نتيجة هي بمثابة حكم على آراء طه حسين ، مفادها أنه بقدر ما نلمس تجديداً في المسألة التربوية ، نرى تقليداً في المسألة السياسية . كما نشير إلى أن العلمانية عنده جاءت بالواسطة أي باقتباس الحضارة الغربية ، ملاحظين أنه في طروحاته أقرب الى التغريب منه الى الأصالة .

آراؤه :

أ ـ وحدة العقل الانساني

هذه الوحدة ببعديها الحضاري والثقافي هي الركيزة الأصلية لمشروع التقدم عند الكاتب . فالعقل البشري هو واحد في أية لحظة من لحظات التاريخ . فلا فرق بين عقل مصري وعقل أوروبي قديماً وحاضراً . والعقل المصري كان شديد الاتصال بالثقافة اليونانية القديمة « إتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع ، في الفن والسياسة والاقتصاد »[1] . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يحاول طه حسين القول أن العقل المصري ليس عقلاً شرقياً ، بل هو غربي ، أو على الأقل : « أنّ العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل أن تأثر بشيء فإنّما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط »[2] . ويقصد طه حسين بقوله أن العقل المصري القديم ليس عقلاً شرقياً ، أي أنه لا يتصل بثقافة الصين واليابان والهند ، ويصفه بأنه مفهوم خاطىء قائم على الوهم . فعنده أن العقل المصري القديم ، لم يتأثر بالشرق الأقصى ، وإنّما نشأ مصرياً ، « ومن السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءاً من المشرق ، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين »[3] .

ويمضي طه حسين في سرد الصلة بين العقل المصري والعقل اليوناني القديم . فمصر منذ أيام الاسكندر أصبحت دولة يونانية أو كاليونانية وأصبحت الاسكندرية عاصمة من عواصم اليونان الكبرى في الأرض ، منذ أن لجأت الثقافة اليونانية الى

(1) طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر ، ص 20 .
(2) م . ن . ، ص 21 .
(3) م . ن . ، ص 28 .

مصر . فلم تكن مدينة شرقية ، إنّما كانت مدينة يونانية بأدق معاني هذه الكلمة وأصدقها »[4] .

1 ـ الاسلام لم يفقد العقل المصري يونانيّته : يقرّر طه حسين أنّ الاسلام عندما جاء الى مصر لم يغيّر من عقليتها اليونانية كما لم تغير المسيحية طبيعة العقل الأوروبي اليوناني . ذلك أن بين الاسلام والمسيحية تشابه في التاريخ : « قد إتّصلت المسيحية بالفلسفة اليونانية قبل ظهور الاسلام فأثرت فيها وتأثرت بها . وتنصّرت الفلسفة ، وتفلسفت النصرانية . ثم إتصل الاسلام بهذه الفلسفة اليونانية فأثر فيها وتأثر بها وأسلمت الفلسفة اليونانية ، وتفلسف الاسلام . وتاريخ الديانتين واحد بالقياس الى هذه الظاهرة ، فما بال اتصال المسيحية بالفلسفة يجعلها مقوّماً من مقومات العقل الأوروبي ، وما بال اتصال الاسلام بهذه الفلسفة نفسها لا يجعله مقوّماً من مقومات هذا العقل ؟ »[5] .

ويقول طه حسين أن الاسلام حمى الثقافة اليونانية عندما تعرّضت أوروبا في العصور الوسطى الى غارات كادت تطفىء سراج العقل اليوناني . « فكان الاسلام يترجم الفلسفة ويذيعها وينمّيها ثم ينقلها الى أوروبا فتترجم الى لغتها اللاتينية ، وتشيع الحياة في العقل الأوروبي »[6] .

2 ـ مصر جزء من أوروبا : ويخلص الكاتب الى نتيجة مؤدّاها أن قوام الحياة العقلية في أوروبا إنّما هو إتصالها بالشرق عن طريق البحر الأبيض المتوسط ، ويترتب على ذلك حسب رأيه ، وجوب أن لا يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقاً عقلياً قوياً أو ضعيفاً ، فمصر « كانت دائماً جزءاً من أوروبا ، وفي كل ما يتّصل بالحياة العقلية والثقافية »[7] .

ويتوقف طه حسين عند دور الاتراك في انحطاط الاقطار الاسلامية في بحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) حيث أدى إلى انقطاع الصلة بينها وبين أوروبا ، ليشير الى ظاهرتين :

الأولى أن أوروبا تعرضت لمثل هذه المحنة حين أغار عليها البرابرة مع هذا لم تفقد عقلها اليوناني ، فلم تؤد غارة الترك على الشرق لغير من طبيعة عقله اليوناني ؟

---

(4) طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر ، ص 30 .
(5) م . ن . ، ص 33 .
(6) م . ن . ، ص . ن .
(7) م . ن . ، ص 35 .

والظاهرة الثانية أن مصر التي احتضنت الاسلام حمت العقل الانساني مرتين : حمته حين آوت فلسفة اليونان وحضارته أكثر من عشرة قرون ، وحمته حين آوت الحضارة الاسلامية وحمتها الى هذا العصر الحديث .

والنتيجة التي ينتهي اليها طه حسين هي أنه ليس هناك عقل أوروبي يمتاز عن هذا العقل الشرقي الذي يعيش في مصر وما جاورها من بلاد الشرق القريب . وإنّما هو « عقل واحد ، تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيه آثاراً متباينة متضادة »[8] .

ويتبنّى الكاتب لدى تحليله العقل المصري والشرقي ما ذكره الكاتب الفرنسي بول فاليري لدى تحليله العقل الأوروبي من أنه يتركب من عناصر ثلاثة : حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن ، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه ، والمسيحية وما فيها من دعوة الى الخير وحثّ على الاحسان . فلو أردنا أن نحلل العقل الاسلامي في مصر وفي الشرق القريب أتراه ينحل الى شيء آخر غير هذه العناصر التي انتهى اليها تحليل بول فاليري ؟

خذ النتائج للعقل الاسلامي كلّها ، فستراها تنحل الى هذه الآثار الأدبية والفلسفية والفنية ، التي مهما تكن مشخصاتها فهي متّصلة بحضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن ، والى هذه السياسة والفقه اللذين مهما يكن أمرهما فهما متصلان أشد الاتصال بما كان للرومان من سياسة وفقه ، وإلى هذا الدين الاسلامي الكريم وما يدعو اليه من خير وما يحثّ عليه من إحسان ، ومهما يقل القائلون فلن يستطيعوا أن ينكروا أن الاسلام قد جاء متمّماً ومصدقاً للتوراة والانجيل[9] .

ب ـ مشروع الاصلاح

ينتهي طه حسين من خلاصة المقاربة بين العقل المصري والعقل الأوروبي على قاعدة وحدة العقل الانساني الى نتيجة مؤداها أن مشروع الاصلاح السياسي والتربوي كغاية يرتجى منها تقدم مصر يستدعي في رأس ما يستدعي وجوب الصراحة في الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية من دون تردد أو مواربة من منطلق الشراكة في الحضارة القائم على الشراكة في العقل . فلا يبقى إلاّ أن « نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرّها ، حلوها ومرّها ، ما يحب منها

---

(8) طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر ، ص 38 .
(9) م . ن . ، ص 39 .

وما يكره وما يحمد منها وما يعاب »[10] .

في تبريره لوجوب الأخذ صراحة عن الحضارة الأوروبية يقدم طه حسين سببين يتصلان بالحاجة الى بناء الدولة المستقلة الطامحة الى التحضر . السبب الأول الحاجة الى بناء الجيش بغية الدفاع عن حياض البلاد ، والجيش يجب أن يتكوّن من الشباب ويجب أن يبنى على الطراز الأوروبي ، وعلى الشبّان أن يتلقّى العلم ليتمكّنوا من الاضطلاع بمسؤولياتهم .

والسبب الثاني هو أن الاستقلال له وجه اقتصادي ، فالمصريون المستقلون حديثاً يحتاجون الى اقتصاد على الطريقة الغربية .

وبعد أن برّر طه حسين عقلياً سبب الأخذ الحضاري انتقل الى فحص موقف الاسلام من الحضارات المختلفة ، فالاسلام مثلاً في عصر بني أميّة وبني العباس أباح قضيّة الأخذ عن الفرس والروم . إذ كان الأزهريون يرفضون الحضارة الأوروبية زاعمين أنها أثيمة ، فإن طه حسين يسقط زعمهم بمقياس عقلي صاغه هكذا : الاثم لا يوجب الارتقاء ، أوروبا راقية ، راقية بفضل حضارتها . إذاً حضارة أوروبا ليست فاسقة ولا أثيمة . ثم وان الأزهريّين أخذوا عملياً بالحضارة الأوروبية من خلال استعمالهم المذياع ، وبعد أن يفرغ من محاولة اقناعنا بأن الدين الاسلامي لا يمنع الأخذ من حضارات الغير ، يناقش حجّة أثارها المحافظون مفادها : أن أخذنا من حضارة أوروبا مدمّر لشخصيتنا الوطنية ، وهو هنا يلجأ الى التاريخ لدحض هذه الحجة ، فالمصريون تعرّضوا الى الاحتلال غير مرّة في تاريخهم من غير أن تذوب شخصيتهم ثم أن التاريخ العالمي يخبرنا أن أمماً كانت متخلفة وأدركت أسباب الحضارة فتقدمت دون أن تفقد شخصيتها الوطنية (اليابان) .

تبقى نقطة على غاية من الأهمية يتوقف عندها طه حسين هي مسألة مادية الحضارة الأوروبية وروحانية الشرق . فيقرّ بأن الحضارة الأوروبية مادية المظاهر ، وفقت الى العلم الحديث والى المخترعات التي غيّرت وجه الأرض وحياة الانسان . لكنه يستدرك أنه من الخطأ القول أن هذه الحضارة هي نتيجة المادة الخالصة ، «إنها نتيجة العقل ، إنها نتيجة الخيال ، إنّها نتيجة الروح ، الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذوه وينميه ويدفعه الى التفكير ثم الى الانتاج ثم إلى استغلال الانتاج »[11] .

ويعمد طه حسين الى تاريخ الفلسفة والعلم الأوروبيين ، ليحدّثنا عن أن العلماء

(10) طه حسين ، **مستقبل الثقافة في مصر** ، ص 54 .

(11) طه حسين ، **مستقبل الثقافة في مصر** ، ص 76 .

والمخترعين الأوروبيين لكل منهم من الروح أعظم حظ ممكن « له قبل كل شيء هذا الاستعداد السامي الذي يدفعه الى التضحية ، بالوقت والجهد واللّذة والحياة في سبيل الرأي ثم في سبيل التفكير ، ثم في سبيل الانتاج »[12] .

ومن الأمثلة التي يسوقها كلامه عن الذين يزعمون « أن ديكارت كان خلوّاً من الروح ، إنّما يقولون سخفاً ويهذون بما لا يعلمون ، إن الذين يزعمون أن باستور كان خلوّاً من الروح إنما يتحدثون عن جهل ويصدرون عن غفلة ويخوضون في ما لا يعرفون . إن هذه الحضارة الأوروبية المادية هي التي تضحي كل يوم بكثير من الأنفس في سبيل العلم وفي سبيل السيطرة على الطبيعة . هؤلاء الذين يخاطرون في الطيران فيلقون فيه الموت شنيعاً بشعاً . ليسوا ماديّين لأنهم يضحّون بحياتهم في سبيل تقدم العلم وبسط سلطان العقل على عناصر الطبيعة الجامحة »[13] .

ويتساءل طه حسين عن معنى الشرق الروحي ، معاوداً الكلام على أن هذا الشرق (الذي لا صلة له بالصين والهند) وهو مهد العقل الذي ازدهر في أوروبا وشكل مصدر حضارته التي نريد أن تأخذ بأسبابها وما أعرف أن للشرق القريب هذا روحاً يميّزه عن أوروبا ، ويتيح له التفوّق عليها . ظهرت في هذا الشرق القريب ، فنون وعلوم وآداب ، تأثر بها اليونان والرومان ، فأنتجوا حضارة أوروبا ، وأعانهم على ذلك المسلمون ، أي أهل هذا الشرق القريب .

ويمضي الكاتب في تساؤله ، مشيراً الى ظهور ديانات سماوية في الشرق القريب « أخذ الأوروبيون منها كالشرقيين بحظوظهم ، فمنهم المسيحي ومنهم اليهودي ومنهم المسلم أيضاً . أفتكون هذه الديانات روحاً في الشرق ومادة في الغرب ؟ ! »[14] .

1 ـ **الإصلاح السياسي** : يقيم طه حسين فكره السياسي على الركائز نفسها التي تنهض عليها السياسة في أوروبا . فالحياة الحديثة في أوروبا تقيم السياسة على المنافع الزمنية لا على الوحدة المسيحية ، ولا على تقارب اللغات والأجناس .

ومن الثابت ، حسبما يرى ، أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ، ووحدة اللغة ، لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول[15] .

---

(12) م . ن . ، ص . ن .

(13) م . ن . ، ص 77 .

(14) طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر ، ص 78 .

(15) م . ن . ، ص 25 .

وعلى هذا يقرّر طه حسين أن المسلمين أنفسهم قد عدلوا منذ عهد بعيد « عن اتخاذ الوحدة الدينية واللغوية أساساً للملك وقواماً للدولة . وليس المهم أن يكون هذا حسناً أو قبيحاً ، وإنما المهم أن يكون حقيقة واقعة . وما أظن أحداً يجادل في أن المسلمين قد أقاموا سياستهم على المنافع العملية ، وعدلوا عن إقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضاً ، قبل أن ينقضي القرن الثاني للهجرة ، حين كانت الدولة الاموية في الأندلس تخاصم الدولة العباسية في العراق »(16) .

يستدل طه حسين من لجوء النبي محمد بين الفينة والفينة لمشاورة أصحابه بأمر من الأمور على أنه لم يكن للمسلمين نظام سياسي منزّل « فالقرآن لم ينظّم أمور السياسة تنظيماً مجملاً أو مفصّلاً ، إنّما أمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ، ورسم لها حدوداً عامة ، ثم ترك لهم تدبير أمورهم كما يحبّون على ألاّ يتعدوا هذه الحدود »(17) .

ويقرّر طه حسين أن سيرة النبي محمد وسيرة الخليفة أبو بكر ومن بعده الخليفة عمر بن الخطاب قامت على العدل بين الناس . كما أن الاسلام كان وما يزال ديناً قبل كل شيء «فقد وجه الناس الى مصالحهم في الدنيا وفي الآخرة بما بين لهم من الحدود والأحكام التي تتصل بالتوحيد أولاً ، وتصديق النبي ثانياً ، وبتوخي السيرة بعد ذلك ، ولكنه لم يسلبهم حريتهم ولم يملك عليهم أمرهم كلّه ، وإنّما ترك لهم حريتهم في الحدود التي رسمها لهم ، ولم يحص عليهم كل ما ينبغي أن يفعلوا ، وكل ما ينبغي أن يتركوا ، وإنّما ترك لهم عقولاً تستبصر ، وقلوباً تستذكر ، وأذن لهم في أن يتوخّوا الخير والصواب والمصلحة العامة والمصالح الخاصة ما وجدوا الى ذلك سبيلاً »(18) .

ويقارن طه حسين بين مفهوم الخلافة ومفهوم العقد الاجتماعي . « فأمر الخلافة كلّه قام على البيعة ، أي على رضى الرعية ، فأصبحت الخلافة عقداً بين الحاكمين والمحكومين ، يعطي الخلفاء على أنفسهم العهد أن يسوسوا المسلمين بالحق والعدل ، وأن يرعوا مصالحهم ، وأن يسيروا في سيرة النبي ما وسعهم ذلك ؟ ويعطي المسلمون على أنفسهم العهد أن يسمعوا ويطيعوا وأن ينصحوا ويعينوا »(19) .

وعلى هذا ينهي طه حسين إلى أن الحكومة الحديثة إن في مصر أو في غيرها من

(16) م . ن . ، ص 25 ـ 26 .

(17) طه حسين ، الفتنة الكبرى : عثمان ، ص 24 .

(18) طه حسين ، الفتنة الكبرى ، عثمان ، ص 23 .

(19) م . ن . ، ص ص 25 ـ 26 .

البلدان (فرنسا مثلاً) لا تقوم على أساس من دين ، ولا من علم ولا من فلسفة ، « وإنما تقوم الحكومة الحديثة في أقطار الأرض المتحضرة ، الآن على أساس سياسي خالص من المنفعة الاقتصادية والمدنية لا أكثر ولا أقل »[20] .

وبالعودة الى نظام الحكم في مصر يبدي طه حسين حماساً الى النظام الديمقراطي القائم على الحياة الدستورية النيابية ، تلك الحياة المأخوذة عن أوروبا ، والمنقولة عنها نقلاً ، معتبراً أن إمضاء معاهدة الاستقلال عام 1936 ومعاهدة الغاء الامتيازات ما هي إلّا « إلتزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوروبيين في الحكم والادارة والتشريع ؟ »[21] .

لقد طالب طه حسين بالدستور والديمقراطية وإعطاء السلطة لممثلي الشعب وأبدى مناوأة للاستبداد والحكم المطلق والملكية ، يقول في رسالة الى زوجته : « الملك محاط بحاشية رديئة . ومن الطبيعي أني مع الحكومة ، ولست أنطلق في ذلك من روح حزبية وإنّما من وعي أني لن أريد الاستبداد على الاطلاق »[22] .

وفي جانب آخر يعارض طه حسين بشدّة تضمين الدستور في مصر نصّاً يقول بأن الاسلام دين للدولة ، ويرى فيه مفرقاً للمسلمين ومنشئاً في مصر « قوّة سياسية دينية منظّمة أو كالمنظمة تؤيد الرجعية ، وتجر مصر جرّاً عنيفاً الى الوراء »[23] .

لم يمنع تأييد طه حسين للنظام الديمقراطي من نقد ممارسة الديمقراطية في مصر ، يقول : « وكلّنا يعلم أن الحياة النيابية التي أتيحت لمصر في بعض العهود القريبة الماضية لم تكن قائمة على النظام الديمقراطي الصحيح وإنّما كانت تقوم أحياناً على الوهم وأحياناً على العبث والتضليل ، وتقوم في بعض الأحيان على العنف والاكراه »[24] .

فالديمقراطية برأيه يترتب عليها أن تمنح أفراد الشعب وسائل الكسب التي يسعون بها في الأرض وأن تزيل من طريقهم العقبات التي نشأت عن الظلم والجور ، وعن التحكيم والاستبداد .

ويشير طه حسين الى مفهوم الديمقراطية بمعناها الشائع أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه . ويرى فيه كلاماً ظاهره حسن مستقيم ، ولكنه حين يقال للشعب على

(20) طه حسين ، من بعيد ، ص 237 .

(21) طه حسين ، مستقبل الثقافة ، ص 46 .

(22) سوزان طه حسين ، معك ، ص 53 ، في الآراء التربوية عند طه . حسين ، لحسين سعد ، ص 32 .

(23) طه حسين ، من بعيد ، ص ص 249 ـ 250 .

(24) سوزان طه حسين ، م . س . ص 32 .

اختلاف حظوظه من المعرفة لا يؤدي اليه شيئاً .

ويرى أن الشعب في وطن كبير كمصر لا يستطيع أن يحكم نفسه بنفسه ، لأن ممارسته لشؤون الحكم لا سبيل اليه هو مضطر أن يختار نواباً عنه وأن يكون اختياره لهم حرّاً لا إكراه يه ، نقيّاً لا غش فيه ، صريحاً لا تضليل فيه . وهؤلاء النواب إذا انتخبوا فلن يستطيعوا أن يباشروا شؤون الحكم بأنفسهم لأنهم سيبلغون المئات ، ومن العبث أن تباشر المئات من الناس شئون الحكم كبيرها وصغيرها . « وكل ما يستطيعه هؤلاء النواب إنما هو أن يراقبوا الأفراد القليلين الذين يباشرون بأنفسهم شؤون الحكم مراقبة دقيقة ، وأن يقرّروا القوانين التي تجرى عليها أمور الحكم ويراقبوا تنفيذ الوزراء لهذه القوانين مراقبة تقوم عليها التبعات الوزارية »[25] .

ويحدّد طه حسين مفهوماً للديمقراطية الصحيحة قوامه أنه يجب أن يكون « النواب بعد انتخابهم أحراراً في مباشرة أعمالهم لا يتعرّضون للضغط ولا يتعرّضون للرعب والرهب ، ولا يعبث بضمائرهم طمع أو خوف وهذا كلّه لا يكفي لتحقيق الديمقراطية بل يجب أن ينسى النواب أنفسهم ومصالحهم الخاصة منذ ينتخبون إلى أن تسقط عنهم النيابة عن الشعب » .

و« للديمقراطية الصحيحة بعد كل هذا حقائق أخرى يجب أن يفهمها الشعب قبل أن يمارس الحياة الديمقراطية ، وأن يفهمها نواب الشعب قبل أن يرشحوا أنفسهم للانتخاب ، وأهم هذه الحقائق أن « يكون النواب بعد انتخابهم أحراراً في مباشرة أعمالهم لا يتعرّضون للضغط ولا يتعرّضون للرعب والرهب »[26] .

ويمضي طه حسين في تحديده لمفهوم الديمقراطية الصحيحة فيقول أن لا وجود لها « بدون تحقيق العدل السياسي من جهة ، والعدل الاجتماعي من جهة أخرى والمساواة في الحقوق والواجبات من جهة ثالثة ، والحرية الكاملة للفرد في حدود القوانين التي تكفل المصالح الحقيقية للوطن وأبنائه »[27] .

2 ـ **الاصلاح التربوي** : انطلقت الدعوة الواسعة التي قادها طه حسين في سبيل توسيع التعليم ومجانيته وإصلاح نظام الادارة التربوي القائم ، بما في ذلك اصلاح نظام التعليم في الأزهر من قاعدة مؤداها أن كل نهضة قيّمة رهينة بشيء واحد هو صلاح

---

(25) طه حسين ، كلمات ، ص 21 ـ 22 .

(26) م . ن . ، ص 22 .

(27) م . ن . ، ص 23 .

التعليم[28] . وعلى أساس أن التعليم ضرورة من ضرورات الحياة في أيّة أمة متحضرة[29] . ولا يشكل التعليم من وجهة نظر طه حسين حاجة للحياة الحديثة وأساساً لكل نهضة قيّمة وحسب وإنّما هو الضمان لأي دولة تطمح الى العدل والمساواة والاستقلال الحقيقي .

1 ـ **غرض التعليم** : لقد أعطى طه حسين التعليم مفهوماً أوسع من المفهوم الذي كان سائداً في وقته ، فهو يرفض أن يكون الهدف من التعليم فقط إعداد الموظفين كما تفهم العامة ، بل يعتبر أن الهدف الحقيقي هو طرد الجهل من رؤوس المصريين وبالتالي تكوين المواطن الصالح المنتج الذي يستطيع أن يعرف حدود واجباته وحقوقه . وهكذا فالمناهج والبرامج التي دعا طه حسين الى اعتمادها يجب أن تكفل « تكوين الشخصيّة الوطنية في نفس التلميذ وأن تركب في طبعه الاستعداد لتثبيت الديمقراطية وحماية الاستقلال »[30] .

2 ـ **مسؤولية الدولة** : رأى طه حسين أن العملية التربوية في مصر بعد نيل الاستقلال والشروع في بناء الدولة الديمقراطية ، من حياة مصر ، ومن الواجب أن يناط مسؤولية الاشراف عليها بصورة رسمية حاسمة وواسعة الى وزارة المعارف التي يجب عيها أن تضع برنامجاً دراسياً يكون « مشتركاً بين المصريين » وتشرف عليه « بالملاحظة والتفتيش والامتحان على أن المصريين جميعاً مشتركون فيه شراكة عادلة ، سواء تعلّموا في المدارس الرسمية أم في المدارس الأجنبية أم في الأزهر ومعاهدة »[31]

ولكي تتمكّن وزارة المعارف من الاضطلاع بمهمّة الاشراف على التعليم من كافة جوانبه ، يقترح طه حسين إدخال مجموعة من الاصلاحات عليها . أوّلها : إنشاء المجلس الأعلى للتعليم . ويتألف من فروع التعليم كلّها ، ويكون من وظيفته تقديم الشورى والرأي الى وزير المعارف والنظر بمسلكية المعلم . وثانيها : تنظيم إدارات التعليم على اختلافها ، فيكون لكل قطاع مجلس صغير يرأسه مدير هذا القطاع ، يتألف من بعض المعلمين في الادارة والمراقبة ، ومن بعض العناصر من خارج ديوان وزارة المعاف ، مثال على ذلك : تأليف مجلس صغير في التعليم الثانوي يضم المدير ، وإثنان يمثّلان التعليم الثانوي ، وإثنين يمثلان الجامعة . وتكون مهمّة هذا المجلس التنسيق بين

(28) طه حسين ، **كتب ومؤلفون** ، ص 277 .
(29) طه حسين ، **مستقبل الثقافة** ، ص 130 .
(30) طه حسين ، **مستقبل الثقافة** ، ص 93 .
(31) م . ن . ، ص 94 .

قطاعي التعليم الثانوي والجامعي . فيطلع ممثلا القطاع الأول الوزارة على حاجات التعليم الثانوي . ويتولى ممثلا القطاع الثاني إبلاغها بما يمكن استيعابه من التلامذة الذين أنهوا دراستهم الثانوية في القطاع الجامعي . وهذا الاقتراح يضعه الكاتب استجابة لما اقتنع به من أن « وضع سياسة مستقيمة للتعليم إنّما هو تحقيق الصلة المتينة بين الجامعة والمدارس الثانوية »[32] .

وثالثهما : إصلاح الفتيش : ويبدأ ذلك في تغيير نظرة المفتش لنفسه ونظرة المعلم اليه ، فالمفتش الذي يأتي من القاهرة الى المدن والأرياف ينتابه الغرور ، والمعلم الذي يستقبل المفتش قاطع المسافات البعيدة ينتابه الاشفاق . فيحدث عن هذه النظرة خلل في العلاقة والوظيفة . لذا يقترح طه حسين أن يقيم المفتشون في « قرية المدارس التي يكلّفون تفتيشها »[33] . فيحصل من هذه وفرة في أموال الدولة ، وتتطهّر نفوس المفتشين من الكبرياء ، وتبرأ نفوس المعلّمين من الاشفاق . ويتحقق بينهما التعاون البعيد عن التسلط والقائم على المودّة والإخاء .

3 ـ **اللغات الأجنبية** : رأى طه حسين أن اللغة العربية مختلفة عن اللغات الأجنبية إن كان لجهة النطق أو اللهجة أو الحرف أو القواعد. لذا لاحظ أن ثمّة إضطراباً يرافق عمليّة تعلّمها ، فدعا الى تدريس هذه اللغات للتلامذة المصريين بعد أن يكونوا تمكّنوا من اللغة العربية . كما رأى أن حاجة المصريين الى اللغات الأجنبية أشد من « حاجة الامم الاوروبية الراقية »[34] . واللغات الأجنبية ليس مقصورة على الفرنسية والانكليزية ، بل « هناك لغات أوروبية حيّة ليست أقل رقيّاً وامتيازاً من هاتين اللغتين »[35] . وبعد أن أصبحت مصر مستقلة فلا يجوز أن تبقى الانكليزيّة والفرنسية تدرس وحدهما في المدارس والجامعات المصرية ، ولذا دعا وزارة المعارف الى إلغاء احتكار تعلم هاتين اللغتين الأوروبيتين ، وطالب بإضافة الألمانية والإيطالية في المدارس الثانوية على أن يختار التلاميذ من بين هذه اللغات الأربع لغتين ، واحدة أصلية والثانية إضافية .

أضف الى ذلك أن طه حسين دعا الى تعليم اليونانية واللاتينية . وسوّغ دعوته بأنهما يساعدان على دفع التعليم الجامعي في الاتجاه الصحيح . يقول : « وأنا مع ذلك مؤمن أشد الايمان وأعمقه وأقواه بأن مصر لن تظفر بالتعليم الجامعي الصحيح ولن تفلح

(32) طه حسين ، **مستقبل الثقافة** ، ص 89

(33) م . ن . ، ص 198 .

(34) م . ن . ، ص 253 .

(35) م . ن . ، ص 254 .

في تدبير بعض مرافقها الثقافية الهامة إلاّ إذا عنيت بهاتين اللغتي ، لا في الجامعة وحدها بل في التعليم العام قبل كل شيء[36] .

4 ـ **الجامعة** : الجامعة بنظر طه حسين هي بيئة العلم والثقافة والاعداد للحياة العملية . ففيها يتكون الرجل المثقف الذي لا يكفيه أن يكون مصدراً للثقافة ولا يكفيه أن يكون منمياً للحضارة »[37] . وإذا قصرت الجامعة عن تأدية هاتين المهمتين فلا تستحق إسم الجامعة ، والجامعة المستقلة تشكل في البلدان المتمدنة (ومصر ينبغي أن تصبح جزءاً منها) مقياساً للحضارة والتقدم ، وعلى شبابها وأغنيائها والدولة أن يتنبّهوا لهذه الحقيقة . فواجب الشباب أن « يؤمن بأن العلم هو المفتاح الأول للتقدم »[38] وعليهم أن يجمعوا في ثقافتهم بين التراث والحياة الفكرية المعاصرة .

لقد حثّ طه حسين طلاب الجامعة على الاقبال على العلم والثقافة بشغف ومسئولية . كما حذرهم من السكوت على الضيم وطالبهم أن يناضلوا ضدّ الأجنبي ، لأنه « من الويل للجامعة إذا كان من برنامجها قبول أبنائها للضيم ، وإذعانهم للسلطان الأجنبي »[39] .

5 ـ **الأزهر** : طالب طه حسين بألا يقتصر « درس الاسلام والبحث عن علومه على الأزهر وحده »[40] . وانتقد اسلوب الأزهر في فرض نظمه وإجازاته على الحياة العامة باسم الدين . كما أبدى استياءه من حرب الأزهر على الحياة الحديثة ودعاه ليلائم بينها وبين ما يأمر الله به من الخير والمعروف مباعداً بينها وبين ما ينهي الله عنه من الشر والمنكر[41] .

واستند في دعوته الى تحديث الأزهر الى الاسلام نفسه. فهو بنظره دين التطوّر والطموح في الحياة الروحية والمادية وعلى رجال وشيوخ الاسلام أن يتفهّموا هذه الطبيعة السمحة للاسلام ولا يمانعوا من الأخذ بأسباب الحديث »[42] .

وطريق ذلك أن يثقف الأزهريون بالثقافة الحديثة حتى إذا اتّصلوا بخريجي المعاهد

---

(36) طه حسين ، **مستقبل الثقافة** ، ص 267 .

(37) م . ن . ، ص 413 .

(38) محمد دسوقي ، **أيام طه حسين** ، ص 167 .

(39) طه حسين ، م . س . ، ص 406 .

(40) م . ن . ، ص 431 .

(41) م . ن . ، ص 438 .

(42) طه حسين ، **مستقبل الثقافة** ، ص 439 .

الأخرى لا « يناقضوهم ولا يباينوهم »[43] ويكون منهم المؤرخ والجغرافي وعالم الكيمياء وعالم الطبيعة والفلكي »[44] كما أن دعوته الى تحديث الأزهر قامت على أساس تقديره للدور الخطير الذي يقون به الأزهر في حياة مصر والعالم الاسلامي . وقوامه الاصلاح الذي طالب به طه حسين أن « الدي لا ينبغي أن يحاول بين أهله وبين ضروب النشاط المختلفة للعقل والشعور والجسم »[45] .

أمّا الدافع الأساسي للاصلاح عنده ، فهو الثنائية التي أوجدها نظام التعليم الديني في الأزهر وما تحمله من مخاطر على الحياة العقلية ومن الانتقاص من مسؤولية الدولة في تنظيم أمور المجتمع .

والحل الطبيعي لهذا النظام الثنائي الخطير أن يكتفي الأزهر أولاً بتعليمه الديني « فيهيء شبابه للنهوض بالأعباء الدينية التي تحتاج إليها الحياة العامة من جهة ، وللتفرغ للبحث العلمي الخالص في شؤون الدين من جهة أخرى »[46] . وإذا أراد شبّان الأزهر ولوج باب الحياة فعليهم أن يدخلوا من « أبوابها المألوفة ، أي ينبغي أن يتعلّموا في معاهد الدولة المدنية ويظفروا بإجازاتها ودرجاتها المدنية ويسابقوا غيرهم من أخوانهم المدنيين الى المناصب العامة »[47] . وعلى هذا الأساس دعا الدولة للاشراف على التعليم العام في الأزهر ليقارب التعليم المدني .

ويعتقد طه حسين أنه إذا حصلت المقارنة بين التعليم العام الديني والتعليم العام المدني يصبح التعليم العالي في الأزهر سهلاً كالتعليم العالي في الجامعة ، ولكل منهما استقلاله العلمي والمالي والاداري .

وأخيراً رأى طه حسين أن من واجب الأزهر تعريف العالم بالاسلام وذلك بترجمة معاني القرآن الى اللغات الأوروبية بدل أن يترجمه الأوروبيون[48] . وهذا الأمر يستلزم أن يتعلّم الأزهريون اللغات الأجنبية ، وأن يدرسوا الاسلام في اللغة التركية والفارسية وفي غيرهما من اللغات .

(43) م . ن . ، ص 438 .
(44) طه حسين ، من بعيد ، ص 143 .
(45) طه حسين ، رحلة الربيع والصيف ، ص 138 .
(46) طه حسين ، م . س . ، ص 441 .
(47) م . ن . ، ص . ن .
(48) طه حسين ، نقد واصلاح ، ص 212 .

تحليل ونقد

نحاول في ما يلي تحليل ونقد ما تقدم من أفكار وآراء :

1 ـ الهدف الذي يرمي اليه طه حسين من خلال هذه الآراء هو التأكيد على أن مصر جزء من أوروبا . وذلك في سياق دعوته لأن تأخذ مصر إذا شاءت التقدم طريق أوروبا وحضارتها . ويقيم دعوته هذه على ركيزة فكرية قوامها العقل : العقل بمفهومه العام كوحدة حضارية كونية . فلم لا تكون مصر الحديثة جزءاً من العالم الغربي ما دام العقل الذي كوّن حضارة هذا العالم هو إيّاه الذي كوّن العقل المصري . إنه العقل اليوناني ، وفي ذلك تستوي مصر وأوروبا ، ولم تعد العبارة التي أطلقها الخديوي إسماعيل من أن مصر جزء من أوروبا تطلق على سبيل التمدح والمباهاة . فالحقيقة « أن مصر كانت دائماً جزءاً من أوروبا ، في كل ما يتّصل بالحياة العقلية والثقافية ، على اختلاف فروعها وألوانها »[49] .

ولا غضاضة عند طه حسين من القبول عن طيب خاطر مبدأ الأخذ عن الغرب . يقول « نحن حريصون على أن نظفر لا بعطف هذه الأمم بل بإكبارها لنا واحترامها لمنزلتنا السياسية والاجتماعية »[50] . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بدّ أن « نعيش في بلادنا كما يعيش الأجانب في بلادهم »[51] .

2 ـ يلجأ طه حسين الى أدلّة عقلية وشواهد تاريخية للاقناع بدعوته الى أوربة مصر ، ويرى في التحوّلات السياسية على مستوى الدستور ، وعلى مستوى التشريع والحضارة ، والتي حصلت غداة الحرب العالمية الأولى ما يدعم هذا التوجه . على أن يذهب أبعد من ذلك ، حينما يعتبر أن الاتفاقات التي ترتبت على العصر الاستعماري ، ملزمة للمصريين في نحو منحى النظام المدني الأوروبي . يقول متسائلاً هل كان إمضاء معاهدة الاستقلال ومعاهدة الغاء الامتيازات إلّا إلتزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوروبيين في الحكم والادارة والتشريع .

3 ـ وهنا لا تبدو هذه الدعوة من طراز الاستمتاع الفكري أو التنظير الأوتوبي ، أو استلهام الحالم المفكر ، إنها استجابة لحاجات عملية ، كما تقتضيها طبيعة المرحلة ، في ضوء مهام الانعتاق الوطني من كابوس العصر الاستعماري المباشر ، إن الحديث عن بناء جيش وطني في مصر ، وإقامة اقتصاد مستقل ، لا يمكن أن تنهض بهما أيّة حكومة ، إلا

(49) طه حسين ، مستقبل الثقافة ، ص 27 .
(50) طه حسين ، من بعيد ، ص 253 .
(51) م . ن . ، ص . ن .

إذا حذت حذو الأوروبيين « فكما أن وسائلنا الى حماية أرض الوطن هي الوسائل نفسها التي يصطنعها الأوروبيون لحماية أوطانهم » .

4 ـ لا يمكن فصل موقف طه حسين إزاء مشكلات السلطة والدين في مصر عن الصراع الذي كان دائراً بين ما يسميه هو « الشيوخ » وبين تلك الفئة من المستنيرين المسلمين الذين تربّوا تربية في جانب منها إسلامية الهوى والمعتقد ؟ إلاّ أنهم تأثروا من دون شك بالأفكار الغربية التي انبثقت عنها مبادىء الحرية والمساواة والميل الى التطوّر ، واعتناق مذهب الحرية في إبداء الرأي ، وسلامة التفكير ، والتسليم بما يقرّره العقل وبما يترتب على منهج البحث العلمي من نتائج وخلاصات .

5 ـ ومن المسلم به أن الاتجاه العلماني ، بمنأى عن مقاصد ممثليه ، لا يرتد بنتائج طيّبة على دور الدين في الحياة السياسية . غير أن دعاة العلمنة من طراز طه حسين لم يكن في مآبهم شل قدرة التأثير الديني في بلادهم . إنّما على العكس من ذلك تميّزت جهودهم الفكرية في توسيع نشر تعاليم الاسلام في المجال الكوني ، وإعطاء طابع حضاري للمبادىء الاسلامية ، تمثّل بإبداء الرأي في إصلاح الأزهر ، ونقل المعاني القرآنية الى العالم الأوروبي المتحضر . لئلاّ يتمادوا في تكوين انطباعات خاطئة عنها .

6 ـ لم يتخذ المنحى التحديثي عن الدكتور طه حسين وجهة تسديد ضربات للاسلام ، أو محالولات للنيل منه ، أو الحط من تأثيره المقبل . إنّما لجأ الى عرض أفكار لاصلاح الأزهر الشريف ، ونظام التعليم فيه . إنه يرفض رفضاً شديداً التهم التي وجهت اليه من أنه أفنى عمره في حضارة الغرب . وهو الذي « دافع عن الحضارة الاسلامية وعن الثقافة العربية كما لم يدافع عنهما إلاّ الأقلون من غير شيوخ الأزهر »[52] . على أن ذلك لا يلغي الاستنتاج القائل أن الدعوة الى العلمنة لم تكن يسيرة ، إنّما إنطوت على صعوبات جمّة : ليس أقلّها مواقف هيئة كبار العلماء التي لم تكتف بالقول فقط أن المسلمين ليسوا بحاجة الى دستور وضعي ، بل طلبت الى لجنة الدستور أن « تنص أن المسلم لا يكلّف القيام بالواجبات الوطنية إذا كانت هذه الواجبات معارضة للاسلام »[53] .

يلاحظ ألبرت حوراني أن طه حسين كان « يرى أن الدين ، مهما بلغت أهميته العاطفية لا يستطيع أن يوجه الحياة السياسية . ففكرة الأمة يجب أن تقوم على مفاهيم

(52) طه حسين ، **نقد واصلاح** ، ص 260 .

(53) طه حسين ، **من بعيد** ، ص 242 .

غير المفاهيم الدينية »[54] . ومرتكز هذه الفكرة فهم مختلف عند طه حسين للدين فهو يرفض أية محاولة لتحميل النصوص الدينية ما لا تحتمل ، معترفاً بأن القرآن هو « المعجزة الكبرى التي أتاها الله ورسوله ، آية على صدقه فيما يبلغ عن ربّه »[55] .

لقد كان هاجس طه حسين الدائم تخريج مفاهيم الحكم الاسلامي بمفاهيم حديثة لاقامة الدليل على كونها وضعية لا إلهية ، كما رأينا في مقارنته بين الخلافة القائمة على البيعة والعقد الاجتماعي الذي هو إتفاق بين الحاكمين والمحكومين .

كما أنه يستدلّ من لجوء النبي محمد بين الفينة والفينة لمشاورة أصحابه بأمر من أمور الدين على أنه لم يكن للمسلمين نظام سياسي منزّل . ذلك أنه كان يحاول أن يلبس الاسلام حلّة عقلانية ضمن حدود يحاول كذلك أن يبقيها في حدود الشرع .

7 ـ نصل من ذلك الى نتيجة بالغة الأهمية في مجمل فكر طه حسين الاصلاحي ، هي أن نزوعه الى العلمانية بما هي فصل المدنية عن الجانب الديني إنّما مردّها الى رغبته باقتباس الحياة الأوروبية لا الدين المسيحي ، فالمطلوب إذاً إجراء فصل بين الدين والمدنية . وبإمكان « الاسلام الذي اقتبس المدنيتين الاغريقية والفارسية بسهولة ، أن يفعل ذلك إزاء مدنية أوروبا الحديثة »[56] .

زد على ذلك ، أن طه حسين ، يخرج بملاحظة يمكن اعتبارها أساساً قوياً في بناء الدولة العلمانية ، لدى مقارنته بين وضع الدين ورجاله في أوروبا ووضع الدين ورجاله في مصر ، وهي أن الكنيسة في أوروبا استطاعت أن تصمد وتحافظ على دورها ، وأن يظل دورها قائماً في المجتمعات .

8 ـ إن الرؤية المنطقية في وجوب الأخذ عن الغرب بالرغم من قوّتها اصطدمت بالمناخ الايديولوجي السائد آنذاك في مصر والعالم العربي الاسلامي ، الذي وقف خلف الثقافة الاسلامية .

إنّ طه حسين يرسي فكره العلماني على ركائز قوامها الأدلة التاريخية والشواهد المأخوذة من حياة المسلمين ، حيث يقرّر أن السياسة في الاسلام قائمة على المنافع العملية .

9 ـ إذا كان طه حسين يلجأ الى الأدلة لتدعيم دعوته بوجوب الأخذ الحضاري

(54) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ص 399 .
(55) طه حسين ، **مرآة الاسلام** ، ص 144 .
(56) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ص 396 .

عن أوروبا . إلّا أنه سرعان ما يذهب بعيدا عن جادة الصواب ، عندما يزعم أن مصر جزء من الغرب تنتمي الى حضارة المتوسط القائمة على الفلسفة اليونانية والبعيدة عن روح الشرق . وهنا يطرح سؤال بإلحاح لماذا التصريح ، بذلك من غير أن يكون الموقف يستدعي مثل هذا الاعلان ؟ وفي ذهننا حاضرة مواقف أعلام كبار دعوا الى التحديث والاستفادة من الحضارة الأوروبية .

10 ـ لا مراء في أن الآراء السياسية والتربوية التي يسوقها طه حسين تندرج في سياق مشروع التقدم الذي حاول دفع بلاده اليه على قاعدة التمثيل بنقطة الحضارة الأكثر تمدناً آنذاك عنيت أوروبا .

بدا أن فكرة إقامة السياسة على « المنافع العملية » سبقه الى طرحها كما مـرّ ، لطفي السيد ، إنه يعرض لها سراعاً . ويعتبرها أصلاً قديماً عرفه المسلمون منذ زمان بعيد ، لا يحاول الاستفاضة في شرحها أو تبريرها .

جلّ ما يعنيه أن يقتنع المصريون ، وهم مسلمون ، أن لا ضير على إسلامهم ، إذا ، اعتقدوا ، أن السياسة شيء والدين شيء آخر . وإذا ما كان لهم ذلك ، بات من الممكن تسـويق الفكرة الهـدف ، وهي أن مصر وأوروبا ينتميـان الى عقل واحـد ، وحضارة واحدة ، فلا بأس إذا ما اقتدت مصر في شتى المجالات بما جربته أوروبا ، وبحكم نظام الحياة فيها .

لم يكن طه حسين ، في السياسة ، صاحب مذهب سياسي ، وإنّما جاءت آراؤه السياسية متوافقة الى حد بعيد مع آراء كتاب وسياسيي حزب الأمة ، ثم حزب الأحرار الدستوريين : تأكيداً على الدستور، وعلى الحياة النيابية ، وعلى الحرّيات الديمقراطية ، كحرّية الرأي والتعبير والكتابة والانتقاد وممارسة الحياة الحزبية .

هكذا إذن ، لم يأت طه حسين في مجال الدعوة للاصلاح السياسي بجديد ، ولم يكن مبتكراً على غرار لطفي السيد ، وإنّما حاول تقديم بعض المفاهيم والاقتراحـات الاصلاحية ، وعلى الأخص في مسألة الديمقراطية .

أمّا في مجال الاصلاح التربوي ، فالأمر الذي لا شك فيه ، هو أن طه حسين قد اقتبس برنامج الاصلاحات الذي دعا الى إدخاله على نظام التعليم في مصر عن النظام الفرنسي ، وذلك تحت تأثير دراسته في فرنسا حيث أعجب بنظامها التعليمي . فمثلاً ، نادى بإلغاء « إمتحان النقل في مدارس التعليم العام »[57] ، واعتماد النظام المقرر في

(57) طه حسين ، مستقبل الثقافة ، ص 207 .

فرنسا ، والقاضي بإطلاق يد المعلم في ما إذا كان التلميذ يستحق الانتقال من صف الى صف . كذلك طالب بإدخال اللغتين اليونانية واللاتينية في منهاج المدارس الثانوية ، وفي التعليم العام اقتداء بما اعتمده الأوروبيون في إنشاء نظامهم التعليمي .

ودعا أيضاً الى تعليم الآداب الأجنبية قديمها وحديثها باللغة العربية ، لا في غيرها من اللغات متمثلاً بالمنهاج الفرنسي ، حاثّاً الأثرياء المصريين التبرّع للجامعة التي يجب أن تكون مستقلة نظير الجامعات الأوروبية ، كما يفعل أغنياء فرنسا .

وقد سوّغ طه حسين مسألة الاقتباس هذه ، فرأى فيها خطوة ملازمة وضرورية لبلد أخذ عن أوروبا نظامها السياسي وطريقتها في تنظيم الادارة والجيش والاقتصاد . ولكنه آثر الاقتباس الجزئي لا الحرفي .

ونحن في عرضنا لآرائه الاصلاحية ، رأينا نزعة التجديد جليّة عنده في غير مسألة تناولها . فهو على سبيل المثال لم يطالب بإبطال التعليم في الأزهر ، بل دعا الى تجديد دوره ، وإصلاح اللغة العربية فيه ، وتطوير مناهجه كإدخال اللغات العبرية والفارسية والأوروبية فيه .

لقد دعا طه حسين لاقتباس « روح الحل » وروح الطريقة التي نجحت عند الآخرين ولم يخف على الشخصية المصرية من الزعزعة ، فهي قادرة على البقاء والتطور ضمن نمطها الخاص لذا طالب بتعليم المعارف والآداب الأجنبية باللغة العربية التي يجب أن تصبح عالمية برأيه ، أما الأهداف التربوية التي دعا اليها والتي تظهر جانب التجديد عنده فكانت ترمي الى خلق شخصية المواطن المصري وتثقيفه بما يتلاءم مع حقّه في السيادة والاستقلال وإدارة الدولة بمعزل عن سلطة الدول الأخرى .

نتيجة الفصل

إرتبطت فكرة التقدم عند طه حسين بالتطلع الى حضارة أوروبا . ويبدو أنه على عكس معاصريه ، حسم أمره على نحو قاطع بأن لا مجال للبحث عن عناصر الاصلاح في ماضي المسلمين وتراثهم الفكري والحضاري . لذا دعا الى اقتباس حلول لمشكلات بلاده في السياسة والتربية مما وضعه الآخرون .

إنّ في كلامه على أن « المنافع العملية » هي ركيزة السياسة كما عرفها المسلمون تجريد للسياسة من الدين وتأكيد على أن لكل منهما مجالاً مستقلاً ومنفصلاً عن الآخر ، هو لم يدع مباشرة لفصل الدولة عن الدين ، لكنه لم يقل البتة ببناء نظام الحكم على قاعدة تجارب المسلمين .

وعليه ، فلا يمكن الحديث عن علمانية عند طه حسين إلا بالواسطة . فكما كانت العلمانية عند لطفي السيد عبر الليبرالية ، فالحال أن العلمانية عند طه حسين فضلاً عن ذلك ، كانت من خلال اعتماد حلول جرّبها الأوروبيون واهتدوا اليها عن طريق العلم والعقل .

وفي هذا الصدد نميل الى الاعتقاد بأن الدعوة لاقتباس نظام الحياة الأوروبية بكلّ تفاصيله ، على قاعدة أن مصر جزء من أوروبا ، فيه إقرار واقعي بتفوّق الحضارة الأوروبية ، ذلك أن الكاتب انطلق من وحدة العقل الانساني . حيث أن الحضارة تنتقل من شعب الى شعب . فالواقع التاريخي ينبئنا أن الحضارة انتقلت من مصر الى العرب ، وبواسطتهم الى الغرب . ولا ريب في أن طه حسين كان صادقاً في دعوته للاقتباس من غير حرج عن أوروبا ما يلائم مصر ، لكن السؤال الذي يطرح هنا ، لماذا اعتبر أن روح مصر تنتمي الى روح البحر المتوسط ؟

إنّك لا تكاد تعثر على أي أثر للاسلام في تكوين الشخصية المصرية في كتاب « **مستقبل الثقافة** » ، الأمر الذي يجعل قارىء كتبه في « الاسلاميات » مثل « **مرآة الاسلام** » و« **الوعد الحق** » و« **الفتنة الكبرى** » غير قادر على أن يتصوّر أن صاحبها هو مؤلف « **مستقبل الثقافة** » .

وتأسيساً على ما تقدم ، لا نجد أصالة عند الكاتب بالمعنى التقليدي للمفهوم . فطه حسين لم يعد الى التراث إلّا ليدعم فكرة يذهب اليها أو يحاول مقاربتها مع تعبير إسلامي عرفته التجربة السياسية في الحكم .

وإذا كانت الأصالة بهذا المعنى غائبة عن فكر طه حسين ، فإن التغريب يبدو أكثر حضوراً ، ليس بما هو دعوة للاقتباس عن الغرب وحسب ، إنما أيضاً بما هو شعور بالدونية أو تحريف للمقوّمات الحضارية للأمة . ذلك بيّن في محاولته إثبات أن العقل المصري هو عقل يوناني وأن مصر جزء من أوروبا .

وعلى خط مماثل ، برز أزهري آخر ، دعا للاقتباس عن الغرب . واختلف في طروحاته عن طه حسين ، معيداً بناء الذاكرة الى علي عبد الرازق : إنّه خالد محمد خالد .

الفصل
السادس

محاربة الكهنوتية ومشروع الدولة البديلة عند خالد محمد خالد

تمهيد

ما نرمي اليه في هذا الفصل تتبّع آراء خالد محمد خالد العلمانية ، من الاجهاز على الكهانة والمطالبة الدؤوبة بإقصاء سلطة الكهنوت عن ميادين المجتمع ، الى المبادىء التي تناولها ، وهي من نتاج العقل والتجربة حيث دعا الى اعتمادها كمشروع لدولة بديلة عن « الحكومة الدينية » كأداة لنظام الكهانة في السياسة .

ولا بدّ من الإشارة إلى أن ثمة ترابطاً بين « تصفية تركة » الكهانة ، والدعوة الى بناء نظام حكم جديد على مرتكزات وضعية .

وسيكون أول كتاب صدر لخالد محمد خالد عام 1950 وهو « **من هنا نبدأ** » المعتمد الاساسي في عرض آرائه حول الكهانة تاريخاً وحاضراً ؟ لأن فيه معظم هذه الآراء على نحو منظم ومكثّف .

كما نرتكز في تبيان فحوى مشروع الدولة الجديدة عنده على آخر ما بلغه فكره السياسي في كتابه « **أزمة الحرية في عالمنا** » الصادر عام 1964 . هذا ، مع الاشارة الى الاستعانة بكتب أخرى للمؤلف ، سيرد ذكرها في سياق البحث .

في مستهل العرض ، ننعم النظر في مفهوم الكهانة عند الكاتب . وقد جرى التوقف عند المآخذ على الحكومة الدينية ، وأغراض الدين كما يفهمها الكاتب . ونشير الى الفقرة التالية من العرض الى الاساس الذي ينهض عليه مشروع الدولة البديلة ، ثم الى مفهومه للديمقراطية وأزمة الحرية في العالمين الرأسمالي والاشتراكي .

في الجانب الثاني من هذا المبحث نسجّل جملة ملاحظات حول آراء خالد محمد خالد ، ولاحظنا أن بعض أفكاره حول الكهانة أتى على نحو تقريري قاطع ، من موقع

عداء مستحكم لدورها الراهن ، والخوف من استمراره في المستقبل .

آراؤه :

ما ان مرّ ربع قرن على صدور كتاب « **الاسلام وأصول الحكم** » والضجة الكبيرة التي أثارها في أوساط المحافظين المسلمين ، لا سيما في الأوساط الدينية المتشدّدة في الأزهر الشريف تكاد أن تهدأ ، حتى أصدر أزهري آخر هو الشيخ خالد محمد خالد عام 1950 كتابه الشهير « **من هنا نبدأ** » . وفيه يقدّم دعوة صريحة لاستبعاد الفكرة الداعية الى الدولة الدينية ، واعتماد ظام للحكم يقوم على التشريعات الحديثة من منطلق الفصل التام بين الدين والدولة .

كيف قدّم هذا الكاتب الجديد دعوته ؟ وإلآم هدف ؟ وعلام استقامت توجهاته ، وعلى الأخص منها الجانب المتصل بنظام الحكم ؟

نستعرض بادىء ذي بدء أفكار خالد محمد خالد كما قدّمها هو . ونستهل هذا الاستعراض بمسألة الكهانة أو الكهنوتية .

أ ـ الكهانة أو الكهنوتية

لفظ كهانة يستخدمه خالد محمد خالد . أما الكهنوتية فسنصطلح على اعتباره مجمل النظام السلطوي الذي يفرض بموجب رجال الدين مشيئتهم على مقدرات بلد ما ، خاصة على صعيد نظام الحكم .

ويقرّر الكاتب أن تعبير الكهانة هو لفظ يتمتع بصفتي العالمية والشمول ويظهر أنه مستمد من مصطلح الاكليروس (Clérgé) الذي كان يستخدم على نطاق واسع في أوروبا في القرون الوسطى . ويقصد بالكهانة تلك الفئة المتدينة التي تحاول الابقاء على الفقر ، وتدعو الناس لا سيما الطبقات الكادحة والفقيرة منهم ، للعزوف عن الحياة الدنيا ، وانتظار السعادة الابدية في الحياة الآخرة . وهذه الفئة سخّرت نفسها للدفاع عن مصالح وامتيازات الكبار من أرباب العمل والأسر الاقطاعية .

ولا يرى غضاضة في اعتماد مفهوم العلامة ولز (Wilz) في كتابه « **معالم تاريخ الانسانية** » حيث جاء أن « الكهنة يلقنون الناس أن الأرض التي يزرعونها ، ويدأبون فيها ، ليست لهم . . . وإنما هي للالهة التي في المعابد . . . وقد يهبها الآلهة « ويهبها الحكام ، لمن يشاؤون من خدمهم وموظفيهم »[1] .

---

(1) خالد محمد خالد ، **من هنا نبدأ** ، ص 50 .

ويلجأ الى اقتباس أقوال المفكرين الفرنسيين للتدليل على شمولية العداء للكهانة. وها هو يستعيد قولاً لڤولتير* (Voltaire) يحمل فيه على نفر من رجال الدين بقوله: « رجل الدين الغبي الجاهل يثير احتقارنا، ورجل الدين الشرير الرديء يولد الجزع في نفوسنا، أما الناضج المتسامح، البعيد عن الخرافات فهو الجدير بحبّنا واحترامنا »[2]. ثم يقتبس قولاً آخر لجان جاك روسو** (Rousseau) فيه أن إيماننا بالله وولاءنا للانسانية هما اللذان يثيران في طبيعتنا الخيرة أعمق الحوافز لنجعل من الحيوان البليد المسخر، إنساناً بشرياً نابهاً »[3].

1 ـ **الكهانة ليست من الدين**: بعد أن تناول خالد محمد خالد مفهوم الكهانة، موضحاً صورته ومعانيه. ينتقل الى إثبات أن الكهانة ليست من الدين في شيء، مورداً بضعة فروقات يحسبها في أساس التفريق بين الاثنين: الكهانة والدين. أول هذه الفروقات أن « الدين انساني بطبعه وشرعته ». أما الكهانة فأنانية بغريزتها »[4]. وثانيها: « الدين ديمقراطي النزعة تلتقي الانسانية فيه كلّها على الحرية والأمن والمساواة. أما الكهانة ممثلة في خلافة دينية وحكومة دينية فإنها تكتب قديماً لوالي مصر قائلة: بلغوا عبيد بابنا العالي »[5]. وثالثها يتجلى في « إيمان الدين بالعقل وكفر الكهانة به كفراً بوّاحاً »[6]. أما الفرق الرابع والأخير بين الكهانة والدين فيتجلى في « أن الدين يؤمن بالحياة ويحبها ويراها مكاناً جديراً بالحب، أما الكهانة فيجعلونها أبغض الأشياء الى قلوب الناس »[7].

2 ـ **الحكومة الدينية**: بعد أن يفرغ خالد محمد خالد من تصفية الحساب مع الكهانة كبناء فكري، ينتقل الى تعرية منظمة « للحكومة الدينية » الأداة التي تعبر

---

(2) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص 45.
(3) م. ن.، ص 43.
(4) م. ن.، ص 77.
(5) م. ن.، ص 79.
(6) م. ن.، ص. ن.
(7) م. ن.، ص 81.

(*) فولتير (Voltaire) (1694 ـ 1778) كاتب وفيلسوف فرنسي، ولد ومات في باريس. أبرز مؤلفاته: رسائل لسفية، رسالة في الميافيزيقيا، مبادىء فلسفة نيوتن موضوعة في متناول الناس كافة. صنّف في عداد الكتاب الهدامين. (معجم الفلاسفة، ص 434 ـ 435).

(**) جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712 ـ 1778) كاتب ومفكر فرنسي، ولد في جنيف، ومات في باريس. أبرز مؤلفاته « العقد الاجتماعي » « أميل »، « الاعترافات »، (عن معجم الفلاسفة ص 293 ـ 302).

الكهانة عن وجودها من خلالها في السلطة .

فأول مآخذه على الحكومة الدينية « هذا الغموض الذي تعيش فيه ، وهو سرّ ضعفها وسر قوّتها »[8] .

والمأخذ الثاني الذي يسوقه ، ينطبق عليها أيضاً هو أن « الحكومة الدينية لا تثق بالذكاء الانساني ولا تأنس له ولا تمنحه فرصته للتعبير عن ذاته »[9] .

والمأخذ الثالث ، أن الدولة الدينية « لكي تقنع الناس بضرورة قيامها وبقائها ، تهيب بجانب الضعف فيهم ، فتلقي في روعهم أن رواد الخير والفكر والحرية والاصلاح ، ليسوا سوى أعداء الله ورسوله ، يحاولون نفي الدين من المجتمع ، بهدم السلطة التي تمثله وتصونه »[10] .

ويتضمن المأخذ الرابع تأكيداً على غرور الحكومة الدينية فهي لا تقبل النصيحة ولا التوجيه ، فضلاً عن المعارضة والنقد . وإن الحديث الذي قتل به الحسين لا يزال في انتظارك إذا حاولت أن تنتقد الحاكم الديني أو تخطئه ، ومن أراد أن يفرّق أمر هذه الأمة وهي جميع ، فأضربوا عنقه بالسيف كائناً من كان »[11] .

والمأخذ الخامس محوره الجمود الذي هو من طبع الحكومة الدينية التي لا تستجيب للحياة ولا تسير معها « بل ضدّها ، ولا تستقبل الامام بل تستدبره ، ويزاملها دائماً الركود والوراثية »[12] .

ويختتم الكاتب مآخذه بتأكيد ما سبق وذكره من غموض الحكومة الدينية ، فسابع هذه المآخذ أن « القسوة المتوحشة ، تحتل من طبيعة الحكومة الدينية مساحة واسعة . وهي تستمد تدبير قوتها وبطشها من نفس الغموض الذي تستمد منه سلطتها[13] » . وينتهي الكاتب الى أن الحكومة الدينية في تسع وتسعين في المائة من حالاتهم جحيم وفوضى . وأنها إحدى المؤسسات التاريخية التي استنفدت أغراضها ولم يعد لها في التاريخ الحديث دور تؤدّيه »[14] . وهو إذ يحذر من إحياء الحكومة الدينية بعد أن يثبت أنها

---

(8) خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، ص 175 .
(9) م . ن . ، ص 176 .
(10) م . ن . ، ص . ن .
(11) م . ن . ، ص ص 176 ـ 177 .
(12) م . ن . ، ص 178 .
(13) م . ن . ، ص 179 .
(14) خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، ص 112 .

تجربة فاشلة يطالب الحكومات والمجتمعات التي تحترم دينها أن « تبادر الى عزل الكهانة وتنقية الدين من شوائبها »[15] .

3 ـ **لا حاجة للدين أن يكون دولة :** يعتقد خالد محمد خالد أن الدين في المجتمع الانساني كلّ يعبّر عن ضرورة اجتماعية لا يمكن أن يكون استغناء للناس عنها ، إلا أنه يحدد مهمة الدين في أنها « النبوّة لا الملك والهداية لا الحكم »[16] ويرى أن الوقت قد حان لتنظيم عمل المؤسسات الدينية الاسلامية على غرار عمل الكنائس في الغرب التي تعمل « مع المجتمع لا ضدّه ، وتمجّد الشرقي لا تلعنه ، وتدعو الى الحياة لا الموت ، وتتطور مع العلم والزمن »[17] .

ولما كان الدين حسبما يعتقد الكاتب ـ عبارة عن حقائق خالدة لا تتغيّر ، فما حاجته الى أن يكون دولة ، و« الدولة نظم تخضع لعوامل التطور والرقي المستمر والتبدّل الدائم »[18] .

ليس هذا فحسب ، فالدولة بنظمها الدائبة التغيير « عرضة للنقد والتجريح وعرضة للسقط والهزائم . والاستعمار ، فكيف نعرض الدين لهذه المهالك أو بعضها ؟ »[19] .

ويمضي هذا الشيخ الأزهري المستنير قدماً الى أبعد من ذلك ، فالدين يجب أن يظل « كما أراده به نبوة لا ملكاً ، وهداية لا حكومة ، وموعظة لا سوطاً . وأن فصله عن السياسة وتحليقه فوقها ، خير عامل على بقاء نقاوته وطهره ونفعه »[20] .

إن هذه ، هي أغراض الدين الاساسية . نحن لا ننكر أن محمداً فاوض وعقد المعاهدات ومارس كثيراً من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام . ولكن الرسول لم يتولَّ هذه المهام لولا « الضرورات الاجتماعية التي ألجأته اليها الجاء »[21] .

وقد كان يفضل نفض يديه من شؤون الدنيا ، والانصراف الى الشؤون الروحية .

---

(15) م . ن . ، ص 47 .
(16) م . ن . ، ص 166 .
(17) م . ن . ، ص 74 .
(18) م . ن . ، ص 168 .
(19) م . ن . ، ص . ن .
(20) م . ن . ، ص 196 .
(21) م . ن . ، ص 166 .

ويستدل الكاتب من الآيات الكريمة كقوله : ﴿ وجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ التي نزلت على النبي وهو في حال من الحزن بعد واقعة أحد على أن عمل محمد الأساسي في هذه الدنيا هو إيصال الدعوة وتبليغها الى الناس وكسب قلوبهم . فهو لم يرسل لتحقيق «إنتصارات عسكرية في جبهات القتال . إنّما أرسلت لترد الانسان الى الرب ، وتقود النفس البشرية الى خلاصه ومنجاها . إن مواقفك في جبهات القتال ليست سوى لحظات عارضة ، تفرضها ضرورات لا تملك لها دفعاً »[22] .

ب ـ مشروع الدولة البديلة :

يقيم خالد محمد خالد مشروع الدولة البديلة للحكومة الدينية على أساس تبيان وظيفة الدولة التي هي « رعاية المصالح المدنية للمواطنين بتنظيم معيشتهم وإقرار النظام بينهم ، وتوفير أسباب الحياة لهم من علم وصحة وحرية ، والمحافظة على سلامة الوطن من أي عدوان خارجي ، وفق أحكام وقوانين الدولة »[23] .

وهو إذ يستوحي وظائف الدولة من روح العصر الذي يعيش فيه ، يؤكّد أن « ليس للحكومات فيه رسالة سوى تحقيق المنفعة الاجتماعية للشعوب ، وإزاحة كل العوائق التي تعترضها وتعدّها من غايتها المقدسة »[24] .

وقبل أن يقترح شكل سلطة الدولة التي يدعو إليها ، يشير الى العلاقة بين النظام السياسي والنظام الاقتصادي ، حيث يقرّر أن الصلة وثيقة بينهما في أيّة دولة . وعندما « يسير الاقتصاد القومي لمجتمع ما ، وفق مبادىء العدل الاجتماعي . . . . وعندما تصير الدولة بحكم وظيفتها التاريخية والسياسية ، الأداة التي تحقق سيادة المجتمع على مصادر ثروته وقوى اقتصاده ، عندئذٍ تبلغ العلاقة بين الاقتصاد والسياسة ذروة الوثاقة والأحكام »[25] .

1 ـ **الديمقراية نظام الحكم** : على أن الكاتب بالرغم من هذا التوصيف يعتقد أن الديمقراطية هي الأصلح لأي نظام للحكم بمعزل عن نظامه الاقتصادي .

ما هي الديمقراطية التي يقدمها خالد محمد خالد كأصلح نظام للحكم ، والصالحة ربما لكل زمان ومكان ؟

---

(22) خالد محمد خالد ، **كما تحدث القرآن** ، ص 41 ـ 42 .
(23) م . ن . ، ص 192 .
(24) م . ن . ، ص 100 .
(25) خالد محمد خالد ، **أزمة الحرية في عالمنا** ، ص 243 .

كتب هذا الشيخ الأزهري في كتابه « **أزمة الحرية في عالمنا** » الذي ظهر بعد ما يربو على عشر سنوات من صدور أول كتاب له « **من هنا نبدأ** » أن الديمقراطية كنظام للحكم تعني أن تكون الدولة التي هي « سلطة السيادة » والدستور الذي هو « قانون السيادة » ، والحكومة التي هي « سلطة التنفيذ » أن يكون هذا كلّه ممثلاً لسيادة الشعب على جميع مقدرات سلطته وسياسته ، وأن تكون الأمة مصدر الحكومة ، ومصدر القانون ، وأن تملك حقّها الكامل في نقد الحكومة ، ونقد القانون ، تعني أن يكون للشعب ممثلوه ونوابه ، ويجيئون ثمرة اقتراعه الحر ، يمثّلون السيادة المباشرة للشعب ، ويتمتع من يشاء منهم بحق المعارضة السياسية في شكلها القانوني ، وكيانها المستقل . . . تعني أن يكون هناك رأي عام : يتمتع أفراده بحقوق الانسان الحر تغذيه صحافة حرّة . . . وأفكار طليقة ، ومناقشات لا تعرف التردد ولا الاحجام . تعني أن يتوافر الأمن النفسي ، والاجتماعي والقانوني ، لكل أفراد المجتمع ومواطنيه . تعني أن تختفي الامتيازات السياسية ليأخذ مكانها حق تكافؤ الفرص على جميع مستويات العمل السياسي والوطني »[26] .

هكذا ، إذاً ، تتبدى لخالد محمد خالد الديمقراطية وحقيقتها ومن واقع ظروف نشوئها على أنها « نظام متكامل لتحرير الفرد والجماعة من الاستبداد السياسي ، ومن الظلم الاجتماعي معاً »[27] .

ومن خصائص الديمقراية التي لا لغو حولها القدرة على تغيير الحكومة إذا خانت مبادىء الشعب « أو عملت ضد مصلحته ، أو انحرفت انحرافاً يهدد أمنه ومستقبله »[28] .

2 ـ النظام الرأسمالي (الليبرالي) والاشتراكي الماركسي ليسا ديمقراطيين :
ويترتب على هذه النظرة للديمقراطية نقد لكل من تجربتي الحكم في كل من « دولة القمة » في النظامين الليبرالي والماركسي يقوم على فقدان الديمقراطية فيهما .

فالحكومة في بلد كالولايات المتحدة الاميركية تنهض على أسس ديمقراطية« فهناك برلمان منتخب ، وهناك معارضة منظمة . . . وهناك قانون يحاول أن يفرض احترامه . . . وحكومة تستمد وجودها من ثقة ممثلي الشعب بها . بيد أن « الدولة »

---

(26) خالد محمد خالد ، أزمة الحرية في عالمنا ، ص 6 ـ 7 .
(27) م . ن . ، ص 55 .
(28) م . ن . ، ص 216 .

هناك لا ينهض جوهرها على أساس ديمقراطي لأن الدولة تعني جوهر السيادة . وجوهر السيادة هناك لا يستمد حقيقته من الشعب بقدر ما يستمده من القوى الهائلة لأرباب المال والصناعة »[29] وهذا الواقع . الناجم عن سيطرة قوى المال والصناعة على مقدرات الأمة والدولة يدفع خالد محمد خالد الى التساؤل عن « قيمة الديمقراطية وجدواها »[30] .

فما بالك « إذا وجدت مؤسسات الرأسمالية تستخدم عصابات مسلّحة تمارس الغدر والارهاب والقتل ، فلا يمكن للديمقراطية أن تلجأ لنفس الوسائل لأن أولى خصائصها أن تضع الاقناع مكان الاكراه ، والقانون العادل مكان السلطة الغاشمة[31] .

ولا يفوت خالد محمد خالد أن يتهم النظام الاشتراكي بالعجز عن النقد السياسي بالرغم من تسليمه بأن الشعب أصبح هناك « سيد مزارعه ومصانعه ومتاجره ، أقول نجد في ذلك المجتمع بالرغم من هذه الظروف المساعدة عجزاً تاماً عن كل نقد للحكومة ، فإذا طرد زعيم من الحزب أيام ستالين ، أو أيام « خروتشوف » لا يستطيع أن يعقد الاجتماعات أو يلقي المحاضرات لينتقد سياسة الحكومة . . . ؟ لماذا . . . ؟ مع أنه لن ينادي بعودة الرأسمالية ، ولا بعودة القيصرية إنّه سينتقد الحكومة داخل نطاق الايمان الاشتراكي الذي يقدّسه كالآخرين . . . ؟ والصحافة لا تستطيع أن توجه نقداً فعّالاً للحاكم سواء كان ستالين أو خروتشوف ، مع أنها ملك للامة والشعب الذي خلا من الطبقات ومن صراع الطبقات »[32] . ويقترح خالد محمد خالد حلاً لأزمة الحرية في العالم الاشتراكي الماركسي يتلخّص في النقاط الأربع الآتية :

أ ـ التخلي عن نظرية « دكتاتورية البروليتاريا » فكراً وعملاً . . . فلسفة وتطبيقاً .

ب ـ إيجاد شكل قانوني للمعارضة السياسية يجعل منها قوة فعّالة تخلق التوازن السياسي في الدولة ، وتساند حقوق المجتمع الديمقراطية .

ج ـ توفير الضمانات القانونية والقضائية للصحافة حتى تستطيع أن تمارس حريتها وحقّها في نقد الدولة والحكومة ، وفي تزويد الرأي العام بكلّ الأنباء الصحيحة .

د ـ بث روح الديمقراطية بثاً صادقاً وعميقاً في أجهزة الدولة وتنظيماتها كافة ، وإحياء

---

(29) خالد محمد خالد ، **أزمة الحرية في عالمنا** ، ص 112 ـ 113 .

(30) م . ن . ، ص 95 .

(31) م . ن . ، ص 96 .

(32) م . ن . ، ص 221 ـ 222 .

خصائصها في ضمير المجتمع وإرادته وسلوكه »[33] .

3 ـ **الدولة كتصوّر لتجربة ديمقراطية فضلى** : الدولة التي يراها خالد محمد خالد ملائمة لبلاده كنظام سياسي لمرحلة ما بعد ثورة 23 تموز 1952 وما تلاها من أحداث كبرى : الغزو الثلاثي لمصر . . . الوحدة بين مصر وسوريا ، ثم إنفصال سوريا عن مصر ، ثم التهيؤ لتحويل مصر من مجتمع رأسمالي الى مجتمع يعيش في ظلّ نظام اشتراكي تنهض أسسه على تأميم وسائل الانتاج وأدواته . هي الدولة كنظام يجعل من « مصر الاشتراكية » « مصر الديمقراطية »[34] . كيف الطريق الى ذلك ؟ الجواب عند خالد محمد خالد ينطلق من أن الميثاق الذي وضعه جمال عبد الناصر كدليل سياسي وأيديولوجي لنظام الحكم في مصر يصلح أساساً لمشروع الدولة الذي يراه مناسباً هو ، من هنا تجيء عناوين مشروعة متضمنة نصوصاً من الميثاق ومشفوعة بنظريته التي ساقها على نحو خمس قواعد : أولاها : « الارادة كلّها للشعب والسيادة كلّها له والسلطة كلّها في يده »[35] ، وذلك في ضوء ما جاء في الميثاق من « أن الديمقراطية هي توكيد السيادة للشعب . ووضع السلطة كلّها في يده وتكريسها لتحقيق أهدافه »[36] .

وثاني هذه القواعد أن « التقدم الذي نعقد العزم على بلوغه يستمد دوافعه من حرية الانسان الفرد وتجربته »[37] ذلك أن الميثاق يقرّر أن « الحرية وحدها ، هي القادرة على تحريك الانسان الى ملاحقة التقدم »[38] .

أمّا ثالثها « فإن الحرية والديمقراطية هما السبيل للعمل الوطني على جميع مستوياته

وهذا ما لاحظه الميثاق حين اعتبر أن « العمل الوطني كلّه ، وعلى جميع مستوياته لا يمكن أن يصل سلمياً الى أهدافه إلّا بطريق الديمقراطية » .

ورابعها وجوب أن تكون سلطة العمل الوطني للشعب فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية . ومستند هذه القاعدة مما قاله الميثاق من أن « سلطة المجالس الشعبية المنتخبة ، يجب أن تتأكد باستمرار فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية .

---

(33) خالد محمد خالد ، أزمة الحرية في عالمنا ، ص 237 .
(34) م . ن . ، ص 243 .
(35) م . ن . ، ص 249 .
(36) م . ن . ، ص 248 .
(37) م . ن . ، ص 251 .
(38) م . ن . ، ص 250 .

والقاعدة الخامسة والأخيرة محور الحريات الديمقراطية ونصّها أن حرية الفكر والقول ، والنقد ، والاختيار ، حق ثابت للفرد ، وللصحافة ، والقواعد الشعبية ، يمارسونها بعيداً عن كل إكراه[39] . ويجد الكاتب مرتكز هذا الكلام في ما تضمنه الميثاق من « أن حرية الكلمة هي المقدمة الأولى للديمقراطية حرية الكلمة في التعبير عن حرية الفكر ، وحرية الصحافة هي أبرز مظاهر حرية الكلمة »[40] .

وبعد أن ينتهي هذا المفكر من تقرير القواعد الخمس الضابطة للديمقراطية كنظام للحكم ، يتوقف عند قضيّة هامة ، ألا وهي أن « مشكلتنا مع الحرية لم تعد في وجودها بل في استخدامها »[41] . ، ولكي يستقيم استخدام الحرية لبناء المجتمع الجديد ، يتقدم الكاتب بمقترحات تتصل بـ « حرية النقد ، وحرية الصحافة ، والمجالس النيابية »[42] .

حرية النقد : والمقصود بها حرية قيام الأحزاب والمعارضة السياسية للحكومة القائمة .

ولئن كان الكاتب يقبل ما يقرّره الميثاق من استبعاد للنظام الحزبي « على الرغم من اقتناعنا بأن الظروف التي تمكن المجتمع الاشتراكي من إقامة حكومة صالحة ، وبرلمان صالح ، ودستور صالح ، تستطيع أن تمكن من قيام أحزاب صالحة . . . . فيجب ألا تستبعد وظيفتها ويجب أن يوجد البديل الذي يحقق التوازن بين السلطة الناخبة والسلطة الحاكمة .

وما هو هذا البديل ، يا ترى ؟ إنه المعارضة المنظمة ذات الكيان السياسي والبرلماني » . وهي مفيدة لمجتمع اشتراكي « لا مكان فيه للفراغ الطبقي » ولا يمكن إلا أن تكون عوناً رشيداً لسلطة القانون وسيادته .

ومن مزايا المعارضة البرلمانية ، أنها تحيي في المجتمع فضيلة إبداء الرأي . . . وتخرجه من مواقع السلبية واللامبالاة[43] . أمّا كيف الوصول الى المعارضة المنظمة ؟

يجيب خالد محمد خالد واصفاً كيفية قيام هذه المعارضه ودورها يقول : « عندما يجتمع مجلس الأمة . . ويقوم بانتخاب رئيس المجلس وهيئة مكتبه ، يقوم في نفس

(39) خالد محمد خالد ، أزمة الحرية في عالمنا ، ص 252 ـ 255 .
(40) م . ن . ، ص 254 .
(41) م . ن . ، ص 256 .
(42) م . ن . ، ص 258 .
(43) راجع خالد محمد خالد ، أزمة الحرية في عالمنا ، ص 259 ـ 262 .

الوقت بانتخاب زعيم « للمعارضة . . . وينتخب ممثل المعارضة هيئة مكتب للمعارضة بحيث لا يقلّ أعضاؤه عن عشرين عضواً . . . ومع أنه سيكون من حق كل عضو برلماني أن يتقدم بسؤاله أو استجوابه وحده ، إلّا أن مثل هذا النائب . سيجد من الخير له ساعتئذٍ ، وللقضية التي يخدمها أن يتصل أولاً بممثل المعارضة . ويتفاهم معه في الأمر ، كما سيجد مكتب المعارضة في خدمة قضيته ، فيعد له جميع البيانات اللازمة »[44] .

ودور زعيم المعارضة يجب أن يقرّره الدستور ويحميه ، ويعلن الكاتب أن « الدستور المقبل يجب أن ينص على الكيان القانوني للمعارضة وعلى خصائصها وحقوقها . وينبغي أن يأخذ زعيم المعارضة حتى بالنسبة للبروتوكول مكانة لا تقلّ عن مكانة رئيس المجلس التنفيذي . . . ويكون من حق « زعيم المعارضة » أن يحضر مناقشات المجالس الشعبية « أو أن يحضرها ممثل للمعارضة في أية ظروف تقتضي وتتطلب هذه المشاركة »[45] .

أما إذا نشأ خلاف بين الحكومة والمعارضة حول قضية ما ، واستفحل هذا الخلاف ، فكيف السبيل الى فضّه ؟

السبيل برأي خالد محمد خالد ، يمر بأن « يعبّر الرأي العام والصحافة عن وجهة نظرهما في الخلاف الدائر . . . ثم أتصور المعارضة وهي تهدد بطرح الثقة بالحكومة . . . ثم أتصور « رئيس الدولة » يستدعي اليه رئيس الحكومة ، وزعيم المعارضة ، وبعض النابهين من نواب الأمة ليبحث معهم عن مخرج من الأزمة ، ثم أتصوره بعد بذل جهده النبيل هذا يترك للمجلس النيابي حق الفصل النهائي في القضية »[46] .

قانون الصحافة : يقدم الكاتب اقتراحه الخاص بالصحافة إنطلاقاً من وجوب اعتبارها سلطة رابعة وعلى قاعدة الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذيّة والقضائية والصحافة ، وفي ضوء أن الصحافة المصرية مؤممة وتخضع لسلطة الحكومة ، وحتى يتوافر لها استقلالها ، وتكون وسيلة لدعم قواعد الديمقراطية والحرية يقترح خالد محمد خالد أن يتوّج الدستور القادم لبلاده بمادة تنص على أنها سلطة مستقلة ، لا سلطان يحلّها في عملها لغير القانون ، وليس لأية سلطة أخرى التدخل في حرّيتها »[47] . وللاشراف

(44) م . ن . ، ص 263 ـ 264 .

(45) م . ن . ، ص 265 .

(46) خالد محمد خالد ، **أزمة الحرية في عالمنا** ، ص 266 .

(47) م . ن . ، ص 270 .

على شؤونها يطالب الكاتب بإنشاء مجلس أعلى « يختار أعضاؤه بطريق الاقتراع . . . ويقف مع الدستور ، حارساً لحرية الصحافة ، فلا يسمح للسلطة التنفيذية أن تقتحم حماها »[48] .

المجالس النيابية : ويميّز صاحب كتاب « **أزمة الحرية في عالمنا** » بين نوعين من المجالس المنتخبة ، مجلس الامة ، والمجالس الشعبية . وهو يرى في هذه الأخيرة كسباً للديمقراطية ويسميها « برلمان المحافظة » وبعد « لا يجوز أن يشق مصر ، أو تنشأ مدرسة أو يبني مستشفى إلا بعد دراسة وافية في « برلمان المحافظة » هذا ، وإصدار قرار منه »[49] .

أمّا السلطة التنفيذية في المحافظة ، والتي على رأسها المحافظ ، فتكون مسؤولة أمام « المجلس الشعبي » : ويقترح الكاتب أن يشغل المحافظ منصبه بالانتخاب لا بالتعيين ، وذلك من خلال تقديم الحكومة لعدد من المرشحين يختار المجلس الشعبي واحداً منهم « كما يحسن أن يعطى « المجلس الشعبي » حق عزل المحافظ »[50] .

وفي الاشارة الى العلاقة بين المجالس الشعبية ومجلس الأمة يلحّ الكاتب على إحكام الصلة بين المجالس الشعبية ومجلس الأمة . بحيث « يصبح أعضاء هذه المجالس جميعاً وكأنهم أعضاء في مجلس الأمة الذي يتلقى منهم ويدرس في ضوء آرائهم المرفوعة اليه القضايا والمشكلات »[51] .

وإن كان الكاتب لم يستفض في الكلام على مجلس الأمة الذي حدّد الميثاق لنسبة التمثيل فيه للفلاحين والعمال بخمسين بالمائة إلا أنه يؤكد على أن هذا المجلس « يجب أن يصير المصدر الوحيد للتشريعات والقوانين ، ويجب ألا تخفى عليه من أمور الدولة خافية »[52] . فيصبح والحال هذه السلطة الحقيقية في التشريع والقوة الفعّالة في مراقبة السلطة التنفيذية .

تحليل ونقد

الجزء الأكبر من مضمون الآراء الواردة في هذا الفصل مأخوذ من كتابي « من هنا نبدأ » و« أزمة الحرية في عالمنا » ، وبينهما أربعة عشر عاماً . فالأول صدر عام 1950 ،

---

(48) م . ن . ، ص 271 .
(49) م . ن . ، ص 274 .
(50) م . ن . ، ص 275 .
(51) خالد محمد خالد ، **أزمة الحرية في عالمنا** ، ص 277 .
(52) م . ن . ، ص 279 .

والثاني عام 1964 . على أن نقطة الفصل بينهما تتمثل في اختلاف الظروف السياسية التي رافقت صدورهما .

والكتابان يمثلان بداية ونهاية الفكر السياسي عند الكاتب الذي يتوزّع بين ثقافة الأزهر والثقافتين الليبرالية والماركسية ليرسو على شاطىء تجربة عبد الناصر ، محاولاً الجمع بين هذه الثقافات مرة ، والقطع معها مرات أخرى .

وعليه يمكن أن يسجل الباحث جملة من الاشارات حول آراء خالد محمد خالد السياسية بدءاً من تصفية الحساب مع الكهانة وصولاً الى الدولة البديلة المرتكزة في الاساس على فلسفة الميثاق الذي وضعه عبد الناصر عام 1962 .

1 ـ من المفيد الاشارة بادىء ذي بدء الى أن كتاب « من هنا نبدأ » هو أول كتاب يضعه خالد في التفكير السياسي . وأهميته القصوى تكمن في أنه جاء في نطاق سجال واسع مع الدعوة التي كانت بلغت أوجها آنذاك في مصر على يد الاخوان المسلمين لاحياء نظام الخلافة ودولة القرآن الكريم .

قد لا يكون من المغالاة القول أن خالد محمد خالد يعد خير ممثل للاتجاه القائم على العداء المطلق للكهانة في مصر الحديثة . ولعلّ أهم ما تضمنته الحملة العنيفة على الكهانة كنظام للحياة الجانب المتصل بوجوب إبعاد رجالها عن التأثير على مسرح الاحداث إبعاداً تاماً ، وبذلك يحقق ما يصبو اليه من انتظام المجتمع وفق التصور المدني والسياسي ، ووفق نظام الحياة الحديثة إن وصف الكهانة بالأنانية والغريزية يجرّدها من مشروعيتها الانسانية ومن مسوغ وجودها . ثم إنه يطعن رجالها في الصميم ، ويحرض الجماهير على عدم الاصغاء لما يدعون اليه ، بوصفه لا ينفك أن يكون في خدمة مصالحهم ليس إلاّ .

وفي عرضه الفارق الثاني بين الكهانة ، والدين نتلمس أثراً واضحاً للثورة الفرنسية ، ومحاولة تهدف في ما تهدف اليه الى المقاربة بين واقع فرنسا عشية الثورة ، وواقع مصر في عهد الكهانة .

وفي إيراده عبارة « بلغوا عبيد بابنا العالي » إشارة كافية للدلالة على كرهه ورفضه للدور الأوتوقراطي الذي تؤديه الكهانة في خدمة نظام السلطة الملكية الخاضعة للنظام الاقطاعي الاستبدادي العام ، وهو السلطنة العثمانية التي تقدم وجودها على أنها حامية للاسلام .

2 ـ على أن استرساله في تقديم دفاعاته ضد الكهانة على نحو ما جاء في الفارق

الثالث بين الكهانة والدين ، ومؤداه أن الدين مؤمن بالعقل والكهانة تكفر به ، فيه مجانبة للصواب كما فيه مبالغة . ذلك لأن إحدى نقاط الخلاف الرئيسية بين الدين من جهة والفلسفة والعلم من جهة ثانية هي أن الجانب الأول لا يقوم على العقل ولا يخضع بأحكامه الماورائية الى مبادىء العقل وأقيسة المنطق وطرق الاستقراء ، إنّما يقدمها على نحو تقريري لا مجال فيه للأخذ والرد أو حتى للمحاولة ، في حين أن الجانب الثاني لا يمكن أن تقوم لها قائمة خارج القياس العقلي ومبادئه .

3 ـ ثم إننا لا ندري على وجه الضبط ما هو المقصود بالغموض الذي يصف به الحكومة الدينية ، هل هو إنتقاص التشريع القانوني ، ووضوحه ، أم أمر آخر ؟

زد على ذلك ، أنه ليست الحكومات الدينية وحدها التي ينطبق عليها قوله أنها لا تثق بالذكاء الانساني ولا تأنس له . . . فهناك غيرها كثيرات تشاطرها هذه السمة .

أمّا أن الحكومة الدينية تصف رواد التجديد بأنهم أعداء الله ورسوله ، فهذا عائد الى خوفها من العمل الهادف الى الاطاحة بالامتيازات والمغانم التي توفرها الحكومة المستترة وراء شعارات دينية إسلامية .

4 ـ يبدو أن الاستناد الى الاحاديث النبوية كقول النبي محمد لعمر : « مهلاً يا عمر أتظنّها كسروية ؟ إنها نبوة لا ملك » وقوله أيضاً لأصحابه : « أنتم أعلم بشؤون دنياكم » الهدف منه دعم الفكرة الدينية ، متساوقاً بدون ريب مع المنطق الايديولوجي الذي يحكم طرح خالد محمد خالد ، إلاّ أن في ذلك تحميلاً للأمور أكثر مما تحمل ، ونسفاً لمرتكز هام من مرتكزات التجربة الاسلامية ، خاصة على مستوى الادارة السياسية ، حيث طمحت هذه التجربة إلى أن تكون نظام حكم ، وأن تمثّلت الكثير من أساليب الادارة وطرائق السياسة لدى الحضارات التي قاربتها وتعايشت معها . وهكذا يبدو مفهوماً قوله أن ممارسة السلطة في عهد النبي محمد وفي صدر الاسلام « لا يعني أن هناك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه »[53] .

5 ـ وبعد ثمة نقطة تحتاج الى توضيح ، وهي هل يقصد خالد محمد خالد برجال الكهانة رجال الأزهر الشريف ؟

للوهلة الأولى ، يظهر أن الكاتب يعني بالكهانة « شيوخ الأزهر » ففي رد على خطابات خالد محمد خالد المفتوحة الى شيخ الأزهر آنذاك الشيخ عبد الرحمن تاج والتي تلت للتو ظهور كتاب « من هنا نبدأ » ، كتب السيد محمد أمين اسلام التركستاني*

(53) خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، ص 66ب .

(*) أمام جامع طوكيو ورئيس الجالية الاسلامية فيها .

يقول : « لقد أخذ مني العجب مأخذه من تهجّمك العنيف وسخريتك بالعلماء لأنهم يحسون كأنّي بشر مثلهم بما يجري حولهم ، وكأنك تريد أن تجعل من حياة العلماء متاحف ، وتريدهم أن يبتعدوا عن الدنيا التي يعيشون فيها ، والحال أنه في الاسلام لا يوجد رجل الدين ورجال الدنيا »(54) .

وفي ردّه يسلم الكاتب بأن الاسلام يمقت الكهانة ، وليس الأمر أن يكون فيه كهانة أم لا ؟ إنما السؤال هو : هل تخلو حياة المسلمين من الكهانة ، وهل نجا المجتمع الاسلامي المعاصر من تأثير الكهانة ؟ وقبل أن يستفيض في ردّه السجالي يشير الكاتب الى أنه « واحد من ألوف كثيرة ، من الطلاب الذين لولا إيواء الأزهر لهم ما وجدوا سبباً يصلهم بالمعرفة »(55) . وأنه وهو الذي يرى في الأزهر « عقدة النفس لأمتنا . ولأمم كثيرة غيرها ، ما دام هناك عروبة وإسلام »(56) . لا يمكن أن يضمر للأزهر سوءاً .

غير أن الكاتب ، وهو ، يرمي الى إظهار أدلة على تسلّط الكهانة على حياة المسلمين ، يتساءل عن معنى الفتاوى التي تحارب آمال الشعب وتهدم حقوقه « وبم نسمي طلب الأزهر ، الذي أجيب اليه ، والخاص بتمثيله في مراقبة الافلام السينمائية ليرفض منها ما لا يكون يوافق الآداب الدينية » ؟(57) .

6 ـ لا غرو في أن الديمقراطية كنظام للحكم كانت محو تفكير خالد محمد خالد السياسي ، ونقطة الانطلاق في أية نهضة حقيقية ، ولبلاده على وجه أخص .

إلّا أنه كغيره من بعض الكتاب ، لا يرى ضيراً من تلبيس المفاهيم الحديثة عن الديمقراطية مفاهيم مستوحاة من التجربة الاسلامية في الحكم في عهودها الأولى ، من غير أن يضيره أيضاً في هذه المقاربة افتقاد الدقة أو إنعدام المطابقة السليمة بين طرفي المقارنة . إن همّه الأول إيجاد المسوغ التاريخي ، ولو من وجهة نظره لمحاولته التي يفترض أن يكون لها مؤدى على صعيد التجربة المعاشة . وهكذا يبدو مفهوماً ما يلاحظه الكاتب من أن القرآن الكريم تضمن إشارات الى ما تعنيه الديمقراطية اليوم ، فهو قد جعل الشورى واجباً حتى على النبي الذي يوحي اليه ، فقال : ﴿ وَشَاوِرْهُم فِي الأَمْرِ ﴾ وقرنها بالصلاة حين نعت المؤمنين بأنهم الذين : ﴿ وأقَامُوا الصَّلَوٰة وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُم ﴾(58) .

---

(54) خالد محمد خالد ، لله . . . والحرية ، ج 1 ، ص 145 .

(55) م . ن . ، ص 104 .

(56) م . ن . ، ص 150 .

(57) م . ن . ، ص 167 .

(58) خالد محمد خالد ، خلفاء الرسول ، ص 21 . (آل عمران 3 / 159) (الشورى 42 / 38) .

ليس هذا فحسب ، بل إن تصريح الكاتب عن إلتزامه بالديمقراطية يدفعه دفعاً مباشراً الى التقرير بأن الخليفتين أبا بكر وعمر كانا حاكمين ديمقراطيين وإن تبدلت ظروف عصرهما عن عصرنا هذا في الزمان والمكان . « ذلك أن حاكماً ديمقراطياً ، إنما يعمل داخل حدود الدستور القائم في دولته . . . وأبو بكر وعمر كانا يعملان داخل حدود الدستور القائم في مجتمعهما . لقد كان للقرآن في مجتمعه ، مثل ما للدستور في أية أمّة ، ودولة »[59] .

ولكن ، أليس في إقرار خالد محمد خالد بأن دور القرآن في مجتمع أبي بكر وعمر هو كدور الدستور في أي مجتمع ، أليس في ذلك اقرار بتجربة اسلامية في الحكم ؟

7 ـ لعلّ ما يميّز خالد محمد خالد عن سابقيه من أعلام هذا الكتاب هذا الميل الظاهر للتجربة الماركسية في الحكم وان كان وجه اليها انتقادات . وقدم اقتراحات لاصلاح ما انتابها من افتئات على الديمقراطية والحرية فهي أيديولوجية الاشتراكية التي انعقد إجماع العالم المتحضر كلّه على أنها النظام الذي تبلغ به المنفعة الاجتماعية حدّها الاقصى »[60] .

ثم إنّك تجده متعاطفاً مع الاتحاد السوفياتي ، فهو يرحّب بسياسة جمال عبد الناصر الرامية الى تسليح الجيش المصري بأسلحة روسية[61] .

8 ـ وهنا يسترعي انتباه الباحث مسألة ذات شأن ، ففي كلامه على سلطة العمل الوطني فوق سلطة الهيئات الحكومية تبرز قضية إزدواجية السلطة ، وما يترتب عليها من مخاطر على الدستور والحرية ، من خلال طغيان سلطة الحزب الحاكم المتخفي وراء سلطة العمل الوطني .

9 ـ بالرغم من أن هدف خالد من وراء تأليف كتابه « من هنا نبدأ » رسم الخطوط العريضة لتحوّل اجتماعي يفضي بنا الى « قومية شاملة لا تنافر فيها »[62] ، فإن حظّه لم يكن أحسن من حظ سلفه علي عبد الرازق . فقد وجهت إليه جملة من التهم . أما أهمها فهي :

1 ـ « إنه تعدّى علناً على رجال الدين الاسلامي .

---

(59) خالد محمد خالد ، **خلفاء الرسول** ، ص 21 .

(60) خالد محمد خالد ، **من هنا نبدأ** ، ص 128 .

(61) خالد محمد خالد ، لله . . . **والحرية** ، ج 2 ، ص 23 .

(62) م . س . ، ص 43 .

2 ـ أنه حبّذ وروّج علناً مذهباً يرمي الى تغيير النظم الاساسية للهيئة الاجتماعية بالقوة والارهاب .

3 ـ إنه حرّض علناً على بغض طائفة من الناس هي طائفة الرأسمالية »(63) .

نتيجة الفصل :

من الحملة العنيفة على الكهانة ، والسعي الدؤوب لتصفية الحساب معها الذي بلغ ذروته بالدعوة الملحة لابعاد تأثيرها عن مجمل نظام الحياة في مصر ، الى تقديم الاقتراحات لبناء نظام سياسي ديقراطي قاعدته أن الدولة أداة تحقيق المنفعة الاجتماعية . مروراً بإثباته أن لا أساس دينياً لنظام حكم في الاسلام ، من منطلق أن الرسالة « نبوّة لا ملك » تتجلى على نحو لا يبقى معه مجال للشك في هذه الدعوة الجديدة والصريحة والمباشرة لفصل الدين عن الدولة ، والتي بدأت تتلمس طريقها الوعرة منذ أن بدأ الاحتكاك مع الغرب وحضارته ، ومع الأفكار الليبرالية التي كانت تحاول التعبير عن هذه الحاجة بأساليب تفتقر الى الصراحة وتعتمد الاشكال الضمنية والتلميح .

قد لا يكون من الغلو القول أن خالد محمد خالد يعد خير ممثل للاتجاه القائم على العداء المطلق للكهانة في مصر الحديثة . ففضلاً عن تأثّره بالفكر الليبرالي على غرار أسلافه من أمثال : لطفي السيد ، وعلي عبد الرازق ، وطه حسين ، فقد زاد على ذلك اقترابه من الأفكار الاشتراكية والماركسية التي كانت تنتشر لتوّها في مصر والاقطار العربية غداة تشكل العالم المعاصر بعد الحرب الكونية الثانية .

ولئن كان هذا الشيخ الوريث الفعلي لاتجاه علي عبد الرازق في الدعوة الى اسلام متصالح مع المفهوم العلماني وفكرة « قومية الحكم » ، فإن مفهوم الكهانة على النحو الذي قدّمه خالد محمد خالد لا يزال يكتسب أهميته التاريخية من امتداد سيطرة رجال الدين على حياة المسلمين في شتى أقطارهم بالرغم من اختلاف أنظمتهم الاجتماعية والسياسية .

وتصبح بهذا المعنى العلماني بما هي تحرير للمجتمع من سلطة رجال الدين النقيض الطبيعي للكهانة . وبذلك يكون كاتبنا أقرب المفكّرين المقصودين في كتابنا الى العلمانية .

إنّ تصفية الكهانة بما هي سلطة ، حتى على مستوى نظام الحكم ، عبر « الحكومة الدينية » ، والتقرير بأن الاسلام لم يتضمن شكلاً بعينه لاقامة الدولة ، وذلك من دون

---

(63) خالد محمد خالد ، لله . . . والحرية ، ج 2 ، ص 14 ـ 15 .

أن يصدم الكاتب أصلاً من أصول الدين ، ترك المجال مفتوحاً أمامه ليعلن بحرية آراءه السياسية يساعده في ذلك الاطاحة بالملك فاروق على يد حركة الضباط الأحرار عام 1952 ، والتوجّه الجديد للحكام الجدد في بناء السلطة ، والتي عبر الميثاق عن خطوطها العريضة .

إن خالد محمد خالد هو واحد من كتّاب عصر التنوير القومي في مصر . وكان من أبرز اهتماماته كشف الطريق أمام نظام سياسي لا يتنكر للتراث العربي الاسلامي ، ومستمد من تجربة الدول الأوروبية المتحدثة كونها قمّة التقدم الحضاري العالمي « فاهتدى الى أن الديمقراطية السياسية هي نقطة البدء في مشروع النهضة وبلوغ الحرية » .

وبالطبع ، إن الاقتباس من فكرة العلمانية بما هي فكرة أوروبية المنشأ ، أي خارجة عن الجو الفكري الاسلامي ، هو ابتعاد بحد ذاته عن التراث والعودة الى الاصول في البحث عن حلول للمشكلات القائمة .

إن خالد محمد خالد على غرار سلفه علي عبد الرازق يسعى الى توظيف بعض ما في التراث في خدمة الافكار التي يدعو اليها . فالعودة الى التراث هنا لا تتخذ منحى سلفياً أصيلاً ، إنّما الغاية منها تبرئة ساحة الكاتب من تهمة الخروج على الاسلام ورميه بمحاولات هدم تعاليم الدين .

إنّ تحليل ما تنطوي عليه دعوة النبي محمد ، وتقرير أن الرسالة « نبوة لا ملك » ، وأن لا تجربة سياسية مستلهمة من مبادىء الشرع في تاريخ المسلمين هو محاولة جريئة لاعادة فهم التراث وتقرير أن الأخذ بمبادىء العقل والعلم وما بلغته حضارة الغير لا يتعارض مع الاسلام بشيء .

وعليه ، يصبح من المسلم به أن الحديث عن أصالة بهذا المعيار ، أمر لا يمكن الاقرار به .

على أن الأصالة بمعنى آخر ، تبدو ظاهرة في آراء الكاتب لجهة تقديم إجابات جديدة لمعضلة النظام السياسي . تلك المعضلة التي ما فتىء المسلمين في أي عصر يبحثون عن حلول شافية لها .

لقد ظهرت الجدّة في اقتراح « المعارضة المنظمة » لنظام الحكم الذي استند الى فلسفة الميثاق في طرحه كنظام صالح لمصر ، عاكساً صدقاً في التعبير وأمانة في عكس تطلعات بلاده الى نظام يصون حريتها ويضمن تقدمها .

ولئن كان يسجل للكاتب أصالة في الطرح من هذه الوجهة ، فإن مسألة التغريب يبدو أنها ضعيفة التأثير في ما تقدم من آراء . فهو ، وإن رأى أن التجربة السياسية الأوروبية خليقة بـالأخذ بمبـادئها ، إلا أنـه انتقدهـا ، ولم يقل بـاقتباس الحلول من الغرب ، كما فعل طه حسين ، معتبراً أن بالامكان الاضطلاع بهذه المهمة بدون النيل من مميّزات الهوية القومية لمصر .

الفصل
السابع

نظرة عامة : مقارنة واستنتاج

تمهيد

الهدف من هذا الفصل القاء المزيد من الأضواء على الأسباب والدوافع والأغراض التي وقفت وراء أفكار الاعلام المدروسين في هذا الكتاب .

نعتمد في هذا الفصل المنهج التحليلي التاريخي . ونقسمه الى مدخل وملاحظات تحليلية ـ نقدية ونتيجة . في المدخل نسوّغ القول بأن الاعلام المذكورين أبناء عصر فكري واحد . ونتوقف عند منهج الاقدمين والمعاصرين والمحدثين في التعاطي مع التراث ومع علوم الاعاجم . ثم نورد الملاحظات التحليلية النقدية تبعاً لترتيب الفصول . ونلجأ الى المقارنة حيث تصح المقارنة .

وفي الخاتمة نسجّل ما توصلنا اليه من أن فكرة العلمانية ليست فكرة استعمارية ، بل هي اعتمدت مبادىء العقل الوضعي من حلول لمسائل قائمة .

مدخل

إنطلقت مواقف هؤلاء الاعلام من المسائل التي أثاروها في الاجتماع والسياسة والثقافة والعلم والدين من مقدمات صاغوها مستندين الى التجربة . التجربة المعاشة ، ليس على أرض واقعهم وحسب ، بل على أرض واقع آخر مختلف هو واقع أوروبا . والاختلاف يتمثل أساساً بالفارق النوعي والكمي في درجة الحضارة . لقد أدرك كتابنا هذه الحقيقة عيانياً : في أوروبا عندما جابوها طلاباً . وفي مصر عندما عادوا اليها وتولّوا المناصب الكبرى التي أسندت اليهم . وهم بهذا المعنى أبناء عصر فكري واحد . فمن ناحية ، حصّلوا جميعهم ثقافة عربية ، اسلامية ، تراثية ، أزهرية واحدة : إنّهم تلامذة الى هذا الحد أو ذاك للإمام الاستاذ محمد عبده . تأثروا بموقفه من حضارة العصر ،

وبرؤياه لحل الاشكالية الناشئة بين الاسلام كحاضن لوعي المسلمين ومرتكز حضارتهم الغابرة والمدنية الأوروبية الحديثة كمعطى واقعي لا مفر للمسلمين إذا شاؤوا التقدم من الأخذ بناصيتها . وتأثروا كذلك بالمحاولات الواسعة لاصلاح التعليم في الأزهر ، وتصويب وظيفته ودوره في المسلك الاصح إزاء مستجدات الحياة وتحدّياتها المستمرة .

وهم من ناحية ثانية ، نهلوا من معين الثقافة الغربية قديمها وحديثها ، إطّلعوا على فلسفة الاغريق ، وسلموا بالانجازات العظيمة لفعل العقل والعلم التي تحققت مع أفلاطون وأرسطو . وتتلمذوا في تحصيلهم العلمي القائم على نقد العلوم القديمة وإرساء العلم على مبادىء العقل والتجربة ، وعدم التسليم بأي شيء ما لم يخضع لأحكام المعرفة الجديدة التي أرسى أسسها فلاسفة علماء كـ : بيكون ، ولوك* ، وديكارت ، وسبنسر ، وكونت ، ودوركهايم ، وسواهم من الاعلام الذين أعادوا بناء الثقافة الأوروبية على أنقاض ثقافة العصور القديمة الوسطى . وهم من ناحية ثالثة ، أبناء عصر فكري واحد ، ذلك لأنهم كانوا كتاب قضيّة . يتناولون محاور وموضوعات بعينها ، شكّلت وقتذاك نقاط تجاذب واهتمام . ودارت حولها معارك فكرية وسياسية . تبدأ ولا تنتهي إلا مع انتصار القضية موضع النزاع ، لصالح مبدأ التقدم .

ورابعاً ، هم أتباع منهج فكري ، نكاد نقول ، واحد : هو منهج العقل والحكم على الأشياء في ضوء قواعده . هذا ، فضلاً عن الاقرار بمبدأ أشمل وأعمّ ، عنيت به وجوب الأخذ عن الآخرين بدون حرج أو استشعار بوهن .

والواضح أن آراء هؤلاء الكتاب أتت في زمن لم تكن فيه عقول الناس في مصر وخارجها مستعدة بعد لاستيعاب أفكارهم المرتكزة على العقل والعلم الوضعي . فالمناخ الثقافي المشبع بروح التقليد الذي ظهرت فيه تلك الآراء ، كان هو السائد ، ومتمثلاً بمبدأ الاجماع ، حيث أن كل قول يخالفه ، هو قول خاطىء ومرفوض .

من هنا ، تصبح مبرّرة تلك الصدمة الوجدانية التي واجهت ما حوته كتاباتهم ، وهم ، إذ سلموا بوجوب حل المسائل التي تعرضوا لها بتأثير من روح العصر . إلا أن حلولهم لمعضلات السياسة والثقافة والاجتماع تضمنت تحفّظاً ومواربة ملموسين ، فيها أحجام كما فيها أقدام ، وإن كانت الغلبة في نهاية المطاف للمجاهرة بالرأي المضاد لواقع الحياة العقلية السائدة .

(*) لوك (1632 ـ 1706) : أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الانكليزية وزعيمها في العصر الحديث . من أبرز مؤلفاته : محاولة في الفهم الانساني (1690) .
(عن تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة ، ص 141 ـ 143) .

اتّخذت نقطة الانطلاق في أبحاثهم إزاء المسائل التي تناولوها بالبحث والمعالجة وتقرير الحلول لها منحى مختلفاً عن المنحى الذي سار عليه طلائع كتاب النهضة (الطهطاوي وعبده) . فالأمر لم يعد مطروحاً على نحو نقبل معه أو نرفض أساليب الحياة الأوروبية والحلول التي أرستها في الحياة الحاضرة في أوروبا ، وما إذا كانت تلائم المجتمع الاسلامي أو تخالفه ، وما نأخذ منها وما نرفض .

القضية هنا مطروحة في سياق مختلف : كيف نعالج مسألة ملحّة تبرز ماثلة أمام المجتمع العربي الاسلامي ، حيث يترتب على سبل المعالجة نتائج فيها الضرر أو النفع على حد سواء على مجمل الطرح المقدم من قبل هذا الكاتب أو ذاك .

فعلى سبيل المثال ، لا الحصر كانت نقاشاتهم حول السلطة السياسية ونظام الحكم الأصح ليست من النوع الذي يبحث لمن تكون الخلافة على النحو الذي طرحت فيه غداة وفاة النبي ، واستفحلت بعد مصرع عثمان الخليفة الثالثة ، وما استتبع ذلك من حروب بين الامام علي ومعاوية بن أبي سفيان ، وقيام ظاهرة الخوارج والانقسام الكبير الذي عرفه العالم الاسلامي منذ ذلك الوقت : إنّما كانت هذه المناقشات من طراز آخر مختلف تمام الاختلاف . كانت بحثاً في ما إذا كنّا سنخضع لحكم حسب التجربة السياسية الاسلامية في الحكم أم سنأخذ بأشكال الحكم القائمة على الأسس التي تعتمدها أوروبا في اللحظة الراهنة ، كونها نقطة التمدن الأخيرة التي بلغها تطوّر العقل البشري . المسألة هنا مختلفة ، إذاً ، عما كانت عليه هناك وبالتالي فالحل لا بد أن يكون غيره الآن .

إذا كان كتاب المرحلة الأولى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد وجدوا أن لا مهرب من التعاطي مع المدنية الغربية . وحاولوا بالوسائل والأساليب المختلفة الاستناد الى أصل شرعي في مقاربة هذه الفكرة . فقد كانت مهمة الرعيل الثاني أيسر على مستوى الوجدان الفردي لهؤلاء المفكرين ، لكنها أكثر صعوبة على مستوى الوجدان الجماعي . ذلك أن دعاة الاتجاه العلماني وجدوا أنفسهم في صدام مباشر مع الوسط يطمحون أن يحدثوا إصلاحاً فيه .

وبدا أن العالم الاسلامي ظلّ يقابل بحذر الجانب المعنوي من الحضارة الغربية «ولم تتفتح الصدور للأفكار والعقائد ، كما كان الأمر مع الجانب المادي من هذه الحضارة » لأنها أحياناً تصطدم بالعقيدة ، وأحياناً تخالف التقاليد والأفكار الموروثة »[1] .

---

(1) أحمد أمين ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ، ص 338 .

حتى مطلع الفترة التاريخية موضوع دراستنا ، كانت مسألة الأخذ عن الغرب قد أضحت في وضع ينظر اليها فيه ، كأنها من المسلمات . لقد دفع رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي بها شوطاً الى الامام . ورأى هـذان المصلحان الكبـيران أن لا مهرب لشعوب المنطقة من الأخذ عن أوروبا إذا شاءت هي أن تنهض .

آنئذٍ وما تلاه ، كانت مقولة التسليم بتقدم الغرب ، ومساس الحاجـة للأخـذ عنه ، أصبحت أو كادت أن تصبح من جملة المسلمات الحضارية ، التي نما وتفاعل في وسطها النزاع الى فكرة الدولة والمجتمع المدنيين . وأتى ظهور هذه الأفكار أيضاً متساوقاً مع حقبة عصفت فيها بالعالم بأسره مذاهب ونظريات تآكلت خلالها نزعة الاستقرار اليقين لدى الانسان المفكر عامة ، وانتابته على التو أسئلة تلو أسئلة ، كان مدارها حول المصير والمخرج .

وقد يكون من المفيد ، أن يذهب الباحث الى اعتبار أن التوجه الذي اعتمده عدد من المفكرين العرب المسلمين الى « علمنة » النظرة الى المجتمع العربي في تلك الآونة ، إنّما مردّه الى تقديم حلول لمأزق التخلف الذي يستشعره هؤلاء في معظم أوجه الحياة . إذا كانت الظروف التي أدت الى بروز العلمانية في الغرب ، ارتبطت على نحو مباشر ورئيسي بسقوط الاقطاعية كنظام سياسي واجتماعي ، وسقوط دور الكنيسة على مستوى المعتقدات بتأثير انجازات العلم ، ودورها السياسي بتأثير أفكار « عصر التنوير » القائمة على العقل ، فإن العلمانية في بـلاد السلام ارتبـطت مع مستهـل هذا القـرن بمجيء الاستقلال أو على نحو أكثر تحديداً بضرورة بناء دولة حديثة إنطوت مهمة طلائع الكتاب العلمانيين المسلمين على صعوبة ومشقة ، نظراً لما في أفكارهم من دعوات صريحة لإقامة بناءات مغايرة لما هو قائم في مجالات العلم والتربية والاجتماع والسياسة ، وعلى تماس مباشر مع ما أوصت به النظم القائمة ، والمرتكـزة أصلاً عـلى نصوص مـأخوذة عن التشريع الاسلامي .

على أن الاعلام المدروسين في هذا الكتـاب لم يكونوا علمانيين بالمعنى المتعارف عليه للفظ علمانية . فهم لم يصرّحوا على نحو مباشر بوجوب فصل الأنظمة المدنية عن المبادىء الدينية . وإنّما ظهرت اتجاهاتهم العلمانية من خلال طروحاتهم التي اعتمدوا فيها العقل وما عرفته الحضارة من إرتقاء قام على مبادىء العلم وما يتقرّر في ضوء التجربة الملموسة .

وهؤلاء الكتاب ، فضلاً عن ذلك لم يعلنوا بصراحة أن الدين شيء والعالم بكل أبعاده شيء آخر . إنهم حاولوا الانفلات من التأثير الديني ، ولجأوا الى إثبات أن ما بلغه

عقل الانسان من تقدم في هذا الميدان أو ذاك لا يناقض الدين في شيء .

ويبقى أن المحصلة النهائية لما طرحه هؤلاء الاعلام تتوقف على الاجابة عن الأسئلة التالية : إلى أي حد نجحوا في ما سعوا اليه ؟ أي طريق سلكوا ؟ كيف نظروا الى مسألة الأخذ عن الغير ؟

ليس من السهل على الدارس أن يضع اجابات قاطعة عن هذه التساؤلات إلاّ أن نظرة موضوعية متأنية ، قد تمكن من الاضطلاع بهذه المهمة في حدود الممكن .

1 ـ **مدى النجاح في ما طرحوا من أفكار** : يرتبط الجواب على هذا السؤال بالكشف عن الهدف الذي سعى اليه الاعلام المدروسون في هذا الكتاب ، حيث بدا أن الغاية التي قصدوها تندرج في سياق اصلاح الأوضاع القائمة في مصر ، والانتقال بها من التخلف الى التقدم .

وجاءت اقتراحاتهم كنوع جديد من الاصلاح استجابة ملحّة لحاجات موضوعية تتصل بالواقع الملموس ، وتبعد عن أن تكون أمنيات صعبة المنال .

إنّ آراءهم ستجد طريقها الى التطبيق . فتحرير المرأة ومساواتها بالرجل ، وإن على نطاق متدرج سيصبح حقيقة واقعة . ومشروع طه حسين للاصلاح التربوي والسياسي سيصار الى الأخذ بمعظم ما تضمنه . كما أن فكرته حول التطور الدائم للعلوم ما زالت نبراساً يهتدي به العاملون في حقل الجامعة والعلم . والدعوة الى اعتبار أن لا أصل إسلامياً للخلافة أصبحت سائدة في معظم المجتمعات التي تعتنق الاسلام ديناً . والاصرار على المعارضة المنظمة في الحكم وإبعاد تأثير رجال الدين على السلطة ما يزال أمراً حيّاً . وتحاول أنظمة الحكم المختلفة في الاقطار الاسلامية الأخذ بهذا التوجه .

إنّ نجاح هذه الطروحات فرضه التطوّر الموضوعي للمجتمع المصري باعتبار أن الأخذ بها لم يكن استرضاء للكاتب ، بل كان نتيجة حاجة قائمة .

2 ـ **أي طريق سلكوا** : بأثير من تكوينهم الثقافي المزدوج : ثقافة إسلامية أزهرية وأخرى أوروبية يشكل العقل مرتكزها الاساسي ، إنطلق هؤلاء المفكّرون يبحثون عن حلول للمشكلات القائمة . لم يذهبوا الى الماضي وتراث السلف ينقّبون فيه عن بذور الحل ، بل رأوا أن الحل لا يمكن أن يكون إلا في الحاضر الراهن . حاضر التقدم البشري والنقطة التي بلغتها الحضارة ، وهي أوروبا آنذاك . وساهم في تعزيز هذا الاتجاه سقوط المشروع النهضوي العربي وظهور الدول القومية المستقلة الأمر الذي

تطلب البحث عن معالم تكوين الشخصية الوطنية في عالم يتغيّر .

وكان أول من أدرك هذه الحقيقة لطفي السيد . فسعى الى بلورة فكرة الوطنية المصرية وبناء الدولة على أسس الحرية والنفعية والدستور .

وعلى الخط عينه ، سار طه حسين مقترحاً بناء مصر المستقلة من وحي مبادىء الحضارة الأوروبية . كما أن دعوة إسماعيل مظهر لبناء « الشخصية المعنوية » وعلي عبد الرازق لتحرير السياسة من الدين ، وحملة خالد محمد خالد على دور الكهانة في الحياة العامة جميعها توظف بخدمة تقدم مصر ، وليس العالم الاسلامي ككل ، كما كانت هي الحال مع دعاة الاتجاه السلفي .

وعلى الجملة برزت لدى هؤلاء الكتاب نقطة التقاء كبرى ، ألا وهي : وحدة الانسان اطلاقاً ، ووحدة الفكر والعقل استتباعاً ، فترتب على ذلك القطع النهائي مع الفكرة السائدة ، والقائلة بأن تعاليم المسلمين حوت كل شيء ، وهم ليسوا بحاجة لأي فكر يأتيهم من الخارج .

كان هذا التوجه ، في بداياته ، ومراحل تطوّره اللاحقة ، جواباً ، من بين إجابات أخرى ، حول معالم الطريق التي يتعيّن على الجماعة أن تسلكها للوصول الى هدفها المنشود : التقدم .

زد على ذلك أن كتابات هؤلاء المفكرين لم تكن من النوع السجالي الايديولوجي المرتكز الى دعامات ايديولوجية تاريخية ، تنظر الى الحاضر والمستقبل بمنظار التواصل الثقافي التاريخي . وتقيم حاضر الانسان العربي على قاعدة تراثه الحضاري (علم ، فلسفة ، تشريع ، أدب) الخ . كان الهم الجوهري لمعظم هؤلاء الكتاب بناء محاولاتهم الاصلاحية من نقطة ـ قضية حولها تتمحور سائر الفكر المطروحة ، وتحشد الأدلة والبراهين من قياسية راهنة الى عقلية ، فتاريخية فأخرى مستندة الى أصول شرعية .

3 ـ **مسألة الأخذ عن الغير** : وفي سياق الاجابة عن السؤال الثالث ـ نزعم أن روح الأخذ عن الغير ، والمقصود هنا معارف وعلوم وأفكار الأمم المتحضرة لهي ذات جذور ثابتة في تربة الفكر العربي الاسلامي . إستن لها الأقدمون والحديثون قوانينها الشرعية ومسوغاتها المنطقية . فاقتبسوا الطريقة والمضمون ، وحاولوا حل المشكلات القائمة على هديها بتصرف . فلا هم قفزوا فوق البناء الروحي لمجتمعهم ، ولا هم انأسروا ضمن إطاره راضين قانعين .

لقد حاولوا استنباط طريقة تبرر الاستفادة من تقدم انتاجات العقل ، وتحافظ على

ذلك البناء التراثي الذي لا يعيق التقدم ، أو هكذا تراءى لم .

ويسجل في تاريخ تعاطي العقل العربي موقفين جليلين : الأول عكسه على نحو عملي وعلمي مقنع ابن رشد* ، حيث قرّر أنه « يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة »(2) .

ويضيف ابن رشد : « فما كان منها موافق للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرناهم منه وعذرناهم »(3) .

والموقف الثاني عكسه رفاعة رافع الطهطاوي الذي يعتبر أبا النهضة العربية الحديثة . فقد أكد أن لا فرق كبيراً بين مبادىء الشرع الاسلامي ومبادىء القانون الطبيعي الذي تطبقه أوروبا الحديثة . « وهذا يتضمن القول بإمكان تفسير الشريعة الاسلامية تفسيراً » يتفق مع حاجات العصر »(4) . ويذهب الطهطاوي الى أبعد من ذلك فيشرح المبادىء الأساسية للشريعة الفرنسية ، مبدياً ملاحظاته عليها ، حتى أنه يتبنى بعضها ومنها تبريره لدفع الضريبة يقول : ومدة إقامتي بباريس لم أسمع أحداً يشكو من المكوس والجبايات أبداً »(5) .

والطهطاوي الذي تبنى فكرة الدولة الدستورية ووجد لها السند من شقّي ثقافته الأزهرية والأوروبية ، كان « المفكر الذي وضع المعالم الأولى لمركب ثقافي جديد يجمع بين الحداثة والتراث »(6) .

وبعد ، فلنصغ الى مفكر معاصر هو زكي نجيب محمود يرسم نهجاً لحل مشكلة التراث المعاصر : « إن الثقافة ـ ثقافة الأقدمين والمعاصرين ـ هي طرائق عيش ، فإذا

(2) ابن رشد ، فصل المقال ، ص 31 .

(3) م . ن . ، ص 33 .

(*) ابن رشد (154 ـ 595 هـ / 1126 ـ 1198 م) : قاض وطبيب وفيلسوف . ولد في قرطبا ، درس الفقه ، والكلام والطب والفلسفة . وضع شروحات على مؤلفات أرسطو ، فعرف بالشارح الأكبر ، أحصى له رينان 78 كتاباً . أبرزها : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تهافت التهافت ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، كتاب الكليات لابن رشد .

(مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 310 ـ 311) .

(4) ألبرت حوراني ، الفكر العربي ، ص 99 .

(5) الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ج 2 ، ص 103 .

(6) معن زيادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، ص 174 .

كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن ، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث .،وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين ، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة الى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأميركا »[7] .

الأصالة والتغريب : نظرة تحليلية نقدية

في ضوء ما تقدم في هذا الفصل وفي الفصول التي سبقته ، سنعمد الى الفحص العميق حول خصائص الأصالة والتغريب في ما أسميناه الاتجاهات العلمانية عند الاعلام المدروسين في هذا الكتاب .

1 ـ **العودة الى الأصول لدعم مشروع التقدم** : ما يشترك فيه أعلام هذه الدراسة هو أنهم جميعهم حاولوا العودة الى التراث الاسلامي العربي وأصوله الأولى،لا بحثاً عن الحلول المنشودة للمعضلات التي تصدوا لها ، بل بحثاً عن مرتكزات شرعية إسلامية تسوغ ما يقولون أو على الأقل تدفع عنهم شبهة الاتهام بالخروج عن الاسلام وتعاليمه . كان ما في الماضي عندهم موظفاً في خدمة ما يطرح للمستقبل . كانت محاولات الاصلاح عندهم مستمدة من روح التقدم الأوروبي الذي رأوا فيه حلولاً عملية لمسألة التخلّف الذي تعاني منه بلادهم .

صحيح أنهم لم يعودوا الى الينابيع الأولى للاسلام كما فعل السلفيون ، لكنهم حاذروا التعرض للاسلام في طروحاتهم الجديدة :

2 ـ **تحرير المرأة من العادات وليس من تعاليم الاسلام** : انقضى نحو من قرن كامل على ظهور بدايات الحركات لتحرير المرأة في مصر عام 1800 ، قبل أن يصدر قاسم أمين كتابه « تحرير المرأة » وبالعودة الى ما حمِلته السنوات المائة السابقة ، يتبين أن التربة المصرية كانت قد باتت مهيّأة لتقبل آرائه ، بالرغم من أن روح المحافظة كانت لا تزال تطبع وعي الناس بطابعها ، وتمثل عائقاً نفسانياً أمام محاولات تمثل المرحلة التي يبلغها رقي المرأة الأوروبية . ونسجل في العقود السابقة تحوّلات كان من شأنها تعبيد الطريق أمام قاسم أمين منها :

1 ـ في تاريخ الجبرتي* لعام 1800 وصف لبدايات حركة تحرير المرأة ، ووصف

(*) الجبرتي (1167 ـ 1237 هـ / 1754 ـ 1822 م) : مؤرخ مصري شهير . ولد في القاهرة . كان من كتبه الديوان عند بونابرت . أهم كتبه « عجائب الآثار في التراجم والأخبار » . وترجم هذا الكتاب الى الفرنسية . أصيب بالعمى في آخر حياته . (**مصادر الدراسة الأدبية** ، ج 3 ، ص 247 ـ 248) .

(7) زكي نجيب محمود ، **تجديد الفكر العربي** ، ص 18 .

لما أصاب بعض نساء القاهرة من الانطلاق نتيجة لمخالطة المصريين للفرنسيين ومحاكاتهم في الزي والسلوك . . » وفي وصف الجبرتي لما أصابته بنات الارستقراطية المصرية أو بنات الأعيان يدلّ على أنهن بلغن من الشوط ، مداه في تحرير المرأة المصرية حيث خرجت المرأة المصرية الى دواوين الحكومة وأقدمت على مشاركة زوجها تصريف أمور الناس »(8) .

2 ـ شكل كتاب « تخليص الابريز في تلخيص باريز » محطة بارزة وتحوّلاً في تقريب وضع المرأة الفرنسية من أذهان المصريين . فالطهطاوي في هذا الكتاب لا يرى صلة بين السفور أو الحجاب . وفساد الأخلاق ، وأن عفّة المرأة ترتبط بالتربية . وكان بنظر الطهطاوي من الأهمية بمكان تلقين المصريين ضرورة تغيير نظرتهم للمرأة ومعاملتها . بما تستحقه من الاعتبار بدلاً من اعتبارها مجرّد متعة للرجل .

انطلقت دعوة أمين لتحرير المرأة ، مستندة الى هذه الأرضية بتأثير عاملين اثنين : العامل الأول مصدره ثقافته الأوروبية والفرنسية على وجه التحديد ، وما شاهده في باريس حيث أمضى عدة سنوات في دراسة الحقوق والعامل الثاني ما لمسه من مآس ومشاكل اجتماعية تطال وضع المرأة وتنعكس سلبياً على المجتمع ككل لدى ممارسته القضاء في المحاكم المصرية .

لقد أدرك الكاتب منذ أن شرع بتحرير آرائه حول قضية المرأة وعورة الطريق التي يسلك ، وصعوبة المحاولة التي يبدأ . وكيف لا ، وأن الأفكار التي سيصرح بها تعد اختراقاً لنظام وعي وعادات وتقاليد ومفاهيم ثابتة .

ومن اقدامه على العمل ، تبدو الجرأة الفكرية والأدبية جليّة واضحة لديه . فكيف سار والى أين وصل ؟

حدّد أمين هدفه من تحرير المرأة باصلاح المجتمع ، وتناول هذا الأمر بصورة مفصلة في كتابيه « تحرير المرأة » و«المرأة الجديدة » وأدرك أن تحقيق ما يصبو اليه لا يمكن أن يتحقق في وقت قريب ، ثم توجّه الى عقول المصريين المتعلّمين بالحجة والبرهان لاقناعهم بوجوب عدم الاستسلام والاستكانة لما هو قائم . وبوجوب الاصلاح داعياً إياهم أن « يعملوا على نشر ما أودعته في هذه الوريقات وتأييده بالقبول والعمل »(9) .

وحاذر قاسم أمين التعرض لأصول الاسلام . فالعقائد والتقاليد والعادات

(8) لويس عوض ، تاريخ الفكر المصري الحديث ، ج 1 و2 ، ص 201 .
(9) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص 27 .

السائدة تجد أساسها الشرعي في تعاليمه . لذا ، فصل بين العادات والشرع . وانطلق من هذا الفصل في تحليله الجريء ونظرته النافذة الى صميم وضع المرأة ، وعلاقات المرأة بالرجل ، ومعنى الزواج والامومة والابوة ، والحجاب والطلاق .

على أن الملاحظ هنا ، أن الدعوة الى تحرير المرأة من الجهل والحجاب ، وتمكينها من أن تكون قوة فعالة في المجتمع كانت تتصل بالدعوة الى الحرية وتخليص التفكير الاجتماعي من سلطان رجال الدين الذين يعتبرون التقاليد والأوهام التي ورثناها عن أسلافنا جزءاً من الدين .

3 ـ **تحرير العقل الاسلامي من الغيبيات والتقاليد الموروثة** : ما يميّز كتابات اسماعيل مظهر عن سواه من الاعلام المدروسين في هذا الكتاب موضوعه وطريقته . فالكاتب تناول تاريخ التفكير العلمي فقاده ذلك الى تقرير مبادىء المعرفة العلمية . وكان الاسلوب العلمي منهجه في البحث ، فتوصل الى اعلان آراء جديدة حول حقول المعرفة الانسانية .

وهذا التحليل النظري الذي اعتمد فيه على آراء اعلام الفكر الأوروبي والمكتشفات العلمية الغربية يهدف الى إثبات صحة مذهب النشوء والارتقاء وفائدته في النهضة العلمية والأدبية في مصر في مطلع القرن العشرين .

ولا ندري على وجه الضبط سبب الابتعاد الفكري بين مظهر والسيد بالرغم من أواصر القربى بينهما . وها نحن نستمع الى مظهر ينتقد المذهب النفعي بقوله : « عبثاً حاول بعض الفلاسفة أن يقاوموا تلك الروح بمذهب فلسفي في النفعية يستغوي الفرد ليخرج عن شعور الجماعة »[10] .

إنّ المنحى العلمي المعرفي الذي ميّز به نتاج مظهره الفكري ، يجد تعبيره عندما بدأ الكتابة في مجلة **المقتطف** ، ثم عندما أنشأ مجلة **العصور** عام 1927 ، والتي اختصر شعارها منهج تفكيره ، حيث كان هذا الشعار : « حرر فكرك من كل التقاليد الموروثة ، حتى لا تجد صعوبة ما في رفض رأي من الآراء أو مذهب من المذاهب إطمأنت اليه نفسك وسكن اليه عقلك ، إذا انكشف لك من الحقائق ما يناقضه »[11] .

---

(10) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص 51 .

(11) اسماعيل مظهر ، تاريخ الشباب ، ص 7 .

كانت مهمّة مظهر مهمّة شاقة ، تهدف في رأس ما تهدف ، الى بناء العقل عند المصريين عبر وسيلتين : الأول ترجمة العدد الأكبر من الكتب العلمية ، وأهمها ترجمته لكتاب « **أصل الأنواع** » للعلامة داروين .

والثانية ، وضع المصطلح العلمي ، من خلال عمله القاموسي الذي استغرق منه وقتاً طويلاً ، وانتهى برئاسته تحرير الموسوعة العربية الميسّرة .

إنّ إيجاد المصطلح العربي للمفاهيم العلمية الأوروبية تذكر بالمهمة الصعبة التي اضطلع بها أوائل المترجمين العرب في العصر العباسي . والتي وفّرت الأساس المتين للنهضة العلمية والفلسفية العربية فيما بعد .

وهنا ، يلتقي مظهر مع السيد في وجوب أن تنطلق النهضة من الترجمة لا من التأليف . وتعبّر الترجمات عن الاتجاه المعرفي الذي يرغب المترجم في إشاعته في بلاده .

ودلّ هذا العمل العلمي الذي إنبرى مظهر للنهوض به على طول باع واقتناع برسالته في سبيل نهضة بلاده .

لم يكن على ما يبدو تأثير للتفكير السياسي والاجتماعي في طرح إسماعيل مظهر . فلم يكن له دور في الحياة العامة . ويقال إنّه كان يؤثر العزلة . لذا ، نرى أن أسباب دفاعه الصلب عن مذهب النشوء وارتقاء لا تعود مباشرة الى إرتباطه بمذهب سياسي أو عقيدة اجتماعية . وإنّما تندرج في إطارين : الإطار الأول : إظهار أن لا مبرّر للحذر الذي قابلت به الأوساط الاسلامية مذهب داروين ، وبالتالي رفع الشبهة عنه ، لتسهيل ذيوعه بين الناس ، خاصة في الأوساط الفكرية والثقافية . والاطار الثاني : عدم تسخيره لخدمة الفلسفة المادية التي كانت أداة الفكر الشيوعي ، والذي بدأ لتوّه ينتشر في مصر مع ترجمة المؤلفات الكلاسيكية الماركسية ـ اللينينية .

ولكن ، من المفيد الاشارة الى نظرة اسماعيل مظهر ، لمسألة فصل الدين عن الدولة . فهو ، بالرغم ، من محاولته تحرير العقل العربي من الغيبية الدينية ، فإنه في المجال السياسي ، رأى في السعي للفصل بين الدولة والدين في الاسلام « فتنة استعمارية من السهل جداً أن يستغلها اليساريون »[12] .

4 ـ ليس الدين مرتكزاً لبناء الدولة الحديثة : لئن كان لطفي السيد قد أقر بأن الدين عامل من العوامل المكوّنة للمجتمع ، غير أنه حاذر الخوض في الاسلام كنظام سياسي . واعتمد في تصوّره لبناء الدولة الحديثة على فكرتي « النفعية والحرية »

---

(12) إسماعيل مظهر ، **الاسلام لا الشيوعية** ، ص 87 .

المستمدتين من الفكر الأوروبي .

لم يطرح السيد أفكاراً تصادمية تثير عليه أهل الحل والربط وتشكّل مادة مثيرة للجمهور المؤمن ، محاولاً التوجه بفكره الى أركان الطبقة الاقطاعية المستنيرة لتسويق عقيدته القائمة على مبادىء الحرية والقومية والتمدّن والاستقلال والتي اقتنع بها الناس ، لأنهم وجدوا منفعتهم فيها .

كما أنه تجنّب المواجهة مع بريطانيا ، داعياً الى التصالح المؤقت معها بالرغم من تيقّنه الذي لا غبار عليه بأن من شروط بناء الدولة القومية الحديثة إحراز الاستقلال وإخراج الأجانب من البلاد . كما طالب باقناع البريطانيين بوجوب تسليم دفّة الحكم في البلاد الى المصريين على قاعدة وحدة المصالح . ربّما كان من بين الأسباب التي جعلت لطفي السيد يحاذر المساس بما قد يؤدي الى صدام مع تجربته الحزبية ، حيث ابتعد عن الحياة الحزبية ، بالرغم من « أنه كان من مؤسسي حزب الأمة وما يجرّه من حقوق ومناورات قد تتجاوز حدود الخلق مما يأباه طبعه »[13] .

على أن الأمر الذي لا مراء فيه ، وأن السيد مهّد بفكره الطريق بخروج أعظم دعوتين لتجديد الفكر الديني والأدبي جاءتا من « حزب الأمة » الذي كان هو من أبرز مؤسسيه ، وتمثلتا في كتاب « **الاسلام وأصول الحكم** » عام 1925 لعلي عبد الرازق ، وفي « **الشعر الجاهلي** » : عام 1926 لطه حسين .

5 ـ **العقل المصري ليس عقلاً إسلامياً** : ما يذهب اليه طه حسين من أن العقل المصري ليس عقلاً شرقياً أو إسلامياً يرمي الى التأكيد على أن التكوين الثقافي لعقلية المصريين هو إيّاه التكوين الثقافي لعقلية الأوروبيين . وهذا من شأنه أن يوفر الأرضية المشتركة لأن تقتبس مصر حضارة أوروبا ، وتحتذي حذوها في نمط الحياة الحاضرة في السياسة والمجتمع وبناء الدولة المستقلة وإصلاح التعليم .

لقد نظر الكاتب الى الاسلام والمسيحية بعين واحدة بصرف النظر عمّا في كل منهما من تعاليم وتشريع ، معتبراً أن الدين واحد ، وما ينطبق على انجيل المسيح ينطبق على قرآن النبي محمد . وما دامت المسيحية لم تمنع أوروبا من العودة الى العقل اليوناني القديم تنهل ما تراه مفيداً لبناء حياتها الجديدة ، كذا هي الحال مع مصر ، حيث أن الاسلام بجوهره مع الأخذ بهذا المبدأ ، لوصل ما انقطع بين ماضيها اليوناني وحاضرها الأوروبي طالما أن العقل الانساني واحد .

---

(13) حسين فوزي النجار ، أحمد لطفي السيد ، ص 337 .

ومحاولة المقاربة بين العقلين المصري والأوروبي التي يسعى اليها طه حسين تنبع من اقتناعه من أن حمل المصريين على اقتباس حياة الأوروبيين لا بدّ أن يستند الى أساس فكري متين ، يزيل الصعوبات التي قد تعترض جعل مصر جزءاً حقيقياً من أوروبا .

وعليه يصبح مفهوماً يسعى الكاتب الى إنشاء نظام التعليم في مصر على غرار نظام التعليم الأوروبي ، وإدخال اللغتين اليونانية واللاتينية في عداد اللغات الأجنبية الواجب تعليمها ، بهدف تمكين المثقفين المصريين والجامعيين من الاطلاع على الارث الاغريقي بصورة خاصة ، ليتمكن الكاتب من أن يزيد أنصار الدعوة الى الفكرة القائلة بأن الحضارة اليونانية القديمة تشكل أصلاً للحضارة الانسانية كلّها .

حتى أن مطالبة طه حسين بإدخال إصلاحات جذرية على الأزهر على مستوى مضمون التدريس وشكله ، إنّما جاءت لجعل التعليم الأزهري أكثر ملاءمة لحاجات الحياة العقلية والعملية في مصر .

إن كتاب « **مستقبل الثقافة في مصر** » الذي تضمن طروحات طه حسين هذه أتى في وقت اعتقد فيه صاحبه أن الظروف أضحت أكثر مؤاتاة لدفع نزعة التجديد الفكري خطوات الى الامام . فساق دعوته للاصلاح التربوي والسياسي مدعّمة بأدلة وحجج توزّعت بين ماضي المسلمين وتجربة اليونان في العصر الحديث ليخلص إلى أن وحدة الانسان إطلاقاً يترتب عليها وحدة الحضارة العالمية .

وإذا لم يضع طه حسين فكره في خدمة مشروع سياسي متكامل المعالم والحلقات ، فإن همّه الأساسي كان التعبير عن اقتناعاته تجاه أمر ما أو مسألة ما مطروحة ، على قاعدة « أوروبية » العقل المصري لمواكبة الحضارة وبلوغ التقدم .

6 ـ **الاسلام لا ينص على شكل معيّن لنظام الحكم** : في لحظة زمنية عاصفة ، صدر كتاب « الاسلام وأصول الحكم » لعلي عبد الرازق . فمصر التي بدأت تعرف نوعاً من أساليب الحكم الأوروبي ، ونمت فيها أفكار التمثيل النيابي ، والوزارة ، والديمقراطية ، والتحرر من السيطرة الأجنبية (البريطانية) هي الآن (1925) وجهاً لوجه أمام محاولة الملك أحمد فؤاد تنصيب نفسه خليفة على المسلمين ، مستفيداً من دعوات علماء مسلمين لإحياء نظام الخلافة ، ومستنداً الى الحديث التاريخي الذي قضى بإلغاء الخلافة في تركيا ، وإعلان قيام الجمهورية على يد مصطفى كمال أتاتورك ، إيذاناً بشغور منصب الخلافة في العالم الاسلامي السني .

إنّ محاولة عبد الرازق رمي الموقف السياسي الايديولوجي الذي تضمنه الكتاب بوجه الملك أحمد فؤاد كان ينطوي على أهداف عديدة ، منها الآني ومنها البعيد . إن

رفضه تسليم أمور المسلمين للملك بغطاء شرعي عبر إثبات أن لا أساس دينياً للخلافة ، وأن الاسلام لم ينص على شكل معيّن لنظام الحكم .

ومن تحليله التاريخي لطبيعة الخلافات التي نشأت بين المسلمين حول البيعة بعد وفاة النبي ، توصل عبد الرازق الى حكم مؤداه أن المسلمين أدركوا أن ما يقدمون عليه ، هو « إقامة حكومة مدنية دنيوية »(14) .

ولو لم يكن الأمر على هذا النحو لما اعتبروا أن الخروج عليها ، أو الخلاف حولها ليس حراماً أو مخالفاً للشرع . فكانوا يعلمون أنهم ، إنّما يختلفون في أمر من أمور الدنيا ، لا من أمور الدين ، وأنهم « إنّما يتنازعون في شأن سياسي لا يمس دينهم ولا يزعزع إيمانهم »(15) .

إنّ صيرورة الملك في الاسلام ، دخلت شأنها بشأن صيرورة الملك لدى الامم الأخرى ، في مرحلة تجاذب بعد وفاة الرسول . ولجأ خلالها الناس الى الوسائل الكفيلة بصيانة مصالحهم .

إنّ الفكرة التي سعى اليها الكاتب تتمثل في وجوب أن يسود من الآن فصاعداً أن الدولة الملائمة للعصر الراهن هي الدولة الدستورية ، وبالتالي فلا حاجة لاستمرار نوع آخر من الاعتقاد يقضي بأن الخلافة شرط ضروري للمحافظة على الشرع وعلى الجماعة .

وفحوى ما يذهب اليه علي عبد الرازق أن ليس في الدين الاسلامي ما يمنع المسلمين من الدخول في منافسة مع الأمم الأخرى في علوم السياسة والاجتماع .

وبالرغم من أن الكاتب حاذر الحاق الأذى بالدين الاسلامي نفسه ، إلّا أنه وقع في منزلق خطير هو زعمه أن النبي محمداً كان صاحب دعوة دينية لا صلة لها بحياة الناس العملية ، الأمر الذي تدحضه حقيقة تجربة المسلمين في عهد الرسول .

7 ـ **الحكومة الدينية ليست من الاسلام في شيء** : على خط علي عبد الرازق يسير خالد محمد خالد في الفصل بين ما هو ديني في الاسلام وما هو دنيوي . فالاثنان يتفقان على أن لا نص شرعياً يوجب اعتماد نظام سياسي ما لادارة شؤون المسلمين . ويفترقان في تعيين الهدف المباشر الذي يرمي كل منهما اليه . فعلي عبد الرازق إنطلق في بحثه في أصول الاسلام محاولاً نزع أي أساس شرعي عن الخلافة ، وذلك لمواجهة الفكرة القائلة

---

(14) علي عبد الرازق ، **الاسلام وأصول الحكم** ، ص 17 .

(15) م . ن . ، ص . م .

باعادة احياء نظام الخلافة في مصر ، أما خالد محمد خالد فقد ذهب الى ما هو أبعد من ذلك ، حين سعى الى إقصاء أي تأثير لشيوخ الأزهر عن الحياة العامة من سياسية وغير سياسية ، وتحرير المجتمع ككل من سلطة رجال الدين ، مميّزاً بين الدين الاسلامي بذاته وبين الشيوخ أو رجال « الكهانة » .

وبالمحصلة ، فإن الحملة المركّزة على الكهانة ، وإن كانت ترمي لقطع الطريق على الداعين للعودة الى الحكومة الدينية ، فهي تؤدي حكماً الى رسم نطاقٍ معين للدين : حدود الصلة بين الانسان وربّه كما حدّدها الوحي الذي نزل على النبي محمد . أمّا النظر الى الانسان كعضو في مجتمع بشري فإنه يتقرّر في ضوء التجربة الانسانية وظروف الاجتماع ومعطياته الخاضعة لنواميس تطوّر المجتمعات وما ينجم عنها من نظم مدنية وسياسية وضعها الانسان معتمداً على العقل ومنجزات العلم .

لم يذهب خالد محمد خالد صراحة الى المطالبة بعلمنة المجتمع على نطاق شامل . فهو لم يدع الى إقامة عقود الزواج وفق القوانين المدنية ، ولم يطالب بنظام للتعليم خارج تأثير الأزهر . ومع ذلك يعد هذا الكاتب خير ممثّل للاتجاه العلماني في الفكر العربي الاسلامي الحديث والمعاصر .

إنّ ما يميّز خالد محمد خالد عن الاعلام المدروسين في هذا الكتاب هو خوضه المباشر في أخطر مسألة تواجه المجتمعات الاسلامية ، وهي الاعلان عن أن رسالة النبي محمد « نبوّة وليس ملكاً » . وهذا يترتب عليه تقرير مسألة أخرى وهي وجوب تنظيم المجتمع تبعاً لما تتضمنه علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة من مبادىء وقواعد .

وثمّة فارق آخر يميّز الكاتب هو سعيه الجاد لتقديم تصوّر سياسي متكامل للدولة البديلة عن « الحكومة الدينية » لا يقتصر على مرتكزات بناء هذه الدولة ، بل يتعداها الى الدخول في تفاصيل ممارسته الحكم الملائم لمصر الطامحة الى التقدم ومجاراة العصر .

لقد تحدث لطفي السيد عن مرتكزات الدولة المنشودة ووظائفها . وتوقّف طه حسين عند ممارسة الديمقراطية في الدولة الحديثة . ودافع علي عبد الرازق عن فكرته الداعية لاستلهام مبادىء الحكم في ضوء قواعد السياسة وما بلغته الامم المتحضرة بعدما نسف الاساس الديني لحكومة الخلافة . إلّا أن أيّاً منهم لم يحاول التعمّق في طرح مشروع سياسي بخطوط عريضة متكاملة وتفاصيل دقيقة مرتبطة بها كما فعل خالد محمد خالد .

وهنا بإمكاننا أن نسوق ملاحظتين : الملاحظة الأولى تتعلق بالحكومة الدينية . والملاحظة الثانية تتصل بالدولة البديلة . فالحكومة الدينية لا تفتقر فقط الى الاصل

الشرعي الاسلامي ، وإنما هي حكومة فاشلة كونها أداة من أدوات الاستبداد لم تجلب على البشرية سوى المآسي والآلام . أما الدولة البديلة والقائمة أساساً على مبدأي الحرية والديمقراطية فقد جاءت استجابة لحاجة سياسية ملحّة ظهرت في عقد الستينات عندما قدم جمال عبد الناصر « **فلسفة الميثاق** » كمرشد للحياة السياسية في مصر .

واضح مما تقدم ، أن فكر خالد محمد خالد أتى منذ بداياته الى مراحل نضجه في سياق معركة سياسية . كان ينتصر فيها في كل مرة الى جانب الرأي النهضوي القائم على أسس لا دينية . فتشكل كتاب من « هنا نبدأ » سجالاً غير مباشر مع دعوة الاخوان المسلمين لاحياء دولة الخلافة . كما شكّل كتاب « أزمة الحرية في عالمنا » محاولة لتصويب التجربة الناصرية ودفعها باتجاه أكثر راديكالية ، باتجاه التجربة الماركسية في الحكم ، بالرغم من الانتقادات التي وجّهها الكاتب لنظام الحكم في الاتحاد السوفياتي .

نتيجة :

وقصارى القول أن طرح مبادىء عقلية ، وضعية ، علمانية ، ليس طرحاً دخيلاً وغريباً على الفكر العربي ، نستطيع أن نتبين بداياته في الأفكار التي نادت بتأسيس نظام الملك على قاعدة العقل . وبالتالي فإن طرح العلمانية في الإطار الذي جاء فيه ، يعني ضمناً تأسيس الدولة على أسس لا دينية . وكأنه محاولة للقول بأن قيام التمدن العربي الجديد المتناظر مع التقدم الغربي في طوره الراهن أساسه لا ديني .

وهكذا ، إذاً ، تبدو المسألة ، وكأنها استمرار لذلك الصراع الحامي الوطيس بين الفكر والفلسفة من جهة ، والوحي والدين من جهة ثانية .

لقد قدّر للفلاسفة العرب الأقدمين أن ينهضوا بأعباء الفكر الفلسفي ، ويقيموا فلسفاتهم في وسط مناوىء للفلسفة . وكانت وسيلتهم الى ذلك محاولات التوفيق بين هذين الحقلين من المعرفة . أو قل ، حاولوا إقامة نظام تعايش بين تعاليم الدين والشرع ومبادىء الفلسفة ، بالرغم من التناقض القائم بينهما .

ومهما يكن من أمر ، فلا نقر رأي القائلين بأن ظهور العلمانية بما هي فكر وضعي ارتبط بنشاط الحركة الاستعمارية[16] ، فالعلمانية ليست فكرة استعمارية ، إنما هي طرح تضمن حلولاً لمسائل طرأت على المجتمع وشكّلت حيّزاً مهماً من اهتمامات هؤلاء الكتاب والمفكرين ، وفي حقبة اتّسمت بمخاضات عسيرة مرت بها الأمة العربية ، وهي تتلمس الطريق الى الأخذ بأسباب التقدم ، والانعتاق من ربقة التخلّف .

---

(16) محمد مهدي شمس الدين ، **العلمانية** ، ص 83 .

ويبقى أن نتساءل الى أي خد تنطوي هذه الاتجاهات العلمانية عند هؤلاء الكتّاب على أصالة وتغريب ؟

في الواقع ، اختلفت طريقة كتابنا في التعاطي مع مسألتي التراث وحضارة العصر . فهم لم يعودوا الى التراث وأصول الاسلام عودة الساعين وراء حلول للمشكلات الراهنة من منطلق أن تعاليم الاسلام احتوت على كل شيء وهي صالحة لكل زمان ومكان مهما تغيّرت الظروف والعوامل . بل كانت عودتهم الى أصول الاسلام وحياة المسلمين منذ عهد النبي محمد حتى العهود العباسية ترمي إما الى مقاربة مفهوم جديد يدعون اليه ، وإما للموافقة عن فكرة بأدلة من الشرع نفسه وأحاديث النبي أو لاعادة قراءة الأصول الاسلامية وتوظيفها في إطار فهم جديد يمهّد للخروج عمّا تعارف عليه المسلمون . هذا ما رأيناه مع قاسم أمين عندما استند الى الآيات القرآنية ليقرر أن الاسلام رفع من مكانة المرأة وهو براء مما هي عليه من تخلف وجهالة ، وأن الدعوة الى تحريرها لا تناقض الاسلام بشيء . الأمر نفسه يتكرر مع طه حسين ، فإقامة السياسة على المنافع العملية أمر تعارف عليه المسلمون منذ زمن بعيد ، وما الديمقراطية سوى مفهوم للشورى في الاسلام .

إن طه حسين يلجأ الى المقاربة بين المفاهيم الاسلامية والمفاهيم الاوروبية الحديثة على مستوى التجربة في الحكم .

أمّا علي عبد الرازق وخالد محمد خالد فشأنهما مع قضية التراث يختلف . إنما استناداً الى ثقافتهما الدينية يذهبان الى الغوص في صلب مبادىء الرسالة الاسلامية ، فيخلصا الى الآراء المتصلة برفض فكرة الخلافة والحكومة الدينية . ويجب ألا يغرب عن بالنا هنا السبب الذي جعل لطفي السيد وإسماعيل مظهر يتحاشيان الدخول في قضية « الأصول الاسلامية » . ذلك أن الأول لم ير موجباً لهذا الأمر . ففكرتها « النفعية » و« الحرية » لا تستوجبان مثل هذا البحث . والثاني تناول مذهب النشوء والارتقاء ودرجات المعرفة ليطبّقها على تاريخ الفكر العربي الاسلامي ، لا ليفحص عنها في الاسلام بذاته . فكان رائد التفكير العلمي المجرّد في الفكر العربي المعاصر .

ولعلّ ما يجمع بين هؤلاء الكتّاب هو أنهم نظروا الى حضارة العصر . فوجدوا ضالتهم في ما بلغته أوروبا من تطوّر في سائر الميادين . فقرروا ، دون مواربة « الدعوة للأخذ منها ما هو نافع وضروري لتحقيق النهوض وبلوغ التقدم ، لا سيما وأن ما دعوا اليه لا يتعارض مع الاسلام في شيء » .

الخاتمة

في ضوء ما قدمنا من آراء وأفكار لهذا النفر من المفكرين الاعلام . وما سجلنا من إشارات تحليلية وملاحظات نقدية ، وما أودعنا من نتائج في الفصول السابقة حريّ بنا الآن أن نجمل القول ، ونرفع النتيجة النهائية التي نعتقد أننا وصلنا إليها إزاء المسألة التي يتمحور حولها البحث ، وهي : إتجاهات هؤلاء المفكرين العلمانية بين الأصالة والتغريب .

أ ـ الاتجاهات العلمانية

1 ـ تبرز الاتجاهات العلمانية جليّة واضحة أكثر ما تبرز عند علي عبد الرازق الذي أثبت أن حكومة الخلافة ليست من الدين في شيء ، وأن لا نص شرعياً يلزم المسلمين بأي شكل من أشكال الحكومات ، وأن خلافة النبي هي مسألة زمنية ، فرضتها حاجة المسلمين العرب لتنظيم أمور دنياهم ، وعلى ذلك يصبح مفهوماً مبدأ المناداة بألا يتأخر المسلمون لحظة في بناء نظام حياتهم ، ونظامهم السياسي على القواعد التي بلغها العقل وعرفتها الأمم المتحضرة .

2 ـ أمّا خالد محمد خالد فعبرت حملته العنيفة على الكهانة عن هدف مباشر يقضي بأقصائها بصورة ناجزة عن الحياة العامة ، والسياسية منها على وجه الخصوص . لقد طالب خالد محمد خالد بفصل الجانب الروحي في الاسلام عن الجانب الزمني ، معتبراً أن رسالة النبي رسالة هداية ونبوّة ، وليست ملكاً ، وإذا كان النبي محمد قد اضطر الى عقد المعاهدات وقيادة الجيوش ، فإن ذلك اضطرته اليه الضرورة إضطراراً وهو ليس من الرسالة في شيء . وترتب على موقف خالد محمد خالد هذا ، دعوة صريحة ومباشرة تقضي بفصل تام بين الدين والدولة ، مما أظهر كاتبنا الأقرب بين سائر اعلام هذا الكتاب الى العلمانية .

إنّ تصفية نظام الكهانة ، واستتباعاً التخلص من الحكومة الدينية ، مهّد الطريق الى طرح الديمقراطية السياسية كنقطة في مشروع النهضة ، مستمدة بالدرجة الأولى من تجارب دول القمّة في كلا المعسكرين الشرقي والغربي .

3 ـ لم يكن طه حسين صاحب مذهب سياسي . إنّه مفكر ليبرالي ، على غرار أترابه من كتاب حزب الأمة ، ثم حزب الأحرار الدستوريين : أبدعه حماساً منقطع النظير للدستور والحياة النيابية ، والحرّيات الديمقراطية وفي رأسها حرّية الرأي والتعبير والكتابة والانتقاد .

برزت علمانيته بتقريره أن السياسة شيء والدين شيء آخر . كما أتت العلمانية عنده بالواسطة ، أي باقتباس الأنظمة السياسية والتربوية عن الأوروبيين على قاعدة وحدة العقل الانساني اطلاقاً ، وأن لا فرق بين العقل الأوروبي والعقل المصري ، الذي هو امتداد لحضارة البحر المتوسط ، ولا صلة بالتالي له بالعقل الشرقي .

4 ـ أمّا لطفي السيد ، فعلمانيته بالواسطة أيضاً ، ذلك أنه لا يمكن الحديث عن علمانية خالصة عنده : إنها الليبرالية أداة العلمنة ، فالسيد لم يجد حرجاً للحظة واحدة في رسم طريق النهضة على قاعدة العقل الوضعي لا النص الديني . والحال أن الدعوة لبناء نظام الحكم على أساس المذهب الحري القائم على مبدأ النفعية هي ، ولا شك ، في أساس الاتجاه العلماني في الفكر الذي يعتمد العقل والعلم أساساً في الادارة والتشريع والتربية والاجتماع .

5 ـ بالرغم من أن قاسم أمين نسج على منوال الامام عبده في مقاربة مسائل العصر من وجهة نظر إسلامية ، قاعدتها أن روح الاسلام مطابقة لروح كل العصور ، لكنه ما يلبث أن يذهب الى اعتبار أن الدين ليس من العوامل المؤثرة على نحو حاسم في المجتمعات ، وبالتالي فنمو الحضارة وتقدم المجتمع أساسهما قائم على العلم والاكتشافات العلمية التي تغيّر من نمط حياة الانسان المعاصر .

من هنا فقد استقامت دعوته الجريئة لتحرير المرأة على لزوم اعتماد الانسان على « العقل العلمي » . وهذا ما جعل النزعة الى علمنة المجتمع تبرز جليّة واضحة عنده ، وتشكل بداية لنمط جديد من التفكير : قوامه الحكم على الاشياء انطلاقاً من مبادىء الحرية والتقدم والمدنية .

إنّ المطالبة بتعليم المرأة وإعطائها الحق في العمل واختيار الزوج ، وتغيير النظرة اليها على نحو كلي ، لم تكن مستمدة من مبادىء الشرع ، بل اننا نرى أساسها قائماً على

مقتضيات العقل والمدنية المعاصرة ، والمبنية على العلم الذي يوظف في خدمة الانسان وتحقيق منافعه .

6 ـ مع إسماعيل مظهر ، نجد اختلافاً في المنهج والاداة . فاعتمد على مذهب النشوء والارتقاء لتحرير العقل المصري من الغيبيات والماورائيات ، وذلك على هدى الحقائق التي آمن بها أشد إيمان . ومضى يرسم طريقاً للنهضة ، فهيّأ مناخ الدعوة الى الثورة العقلية كشرط لبناء النهضة المصرية ومواكبة التقدم . وهكذا برزت « العلمية » عنده أداة للتحرّر من أغلال الماضي ، وهذه العلمية مهّدت بدورها السبيل الى العلمنة بما هي تحرير للمجتمع والثقافة والدولة والادارة من تأثير سلطة الدين عليها .

صحيح أن مظهر حدّد للدين نطاقاً ، كما وضع للعلم حدوداً . غير أن ثقته بحقائق العلم ربما كانت أثبت في نفسه ، من تسليمه بتعاليم الدين على قاعدة « ألفة العقل » .

7 ـ والواضح ، أن علمانية هؤلاء الكتاب ، لم يكن مصرحاً بها في كتاباتهم فهم لم يتناولوا هذا التوجه الذي كان معروفاً في أوروبا ، لا بالتلميح ولا بالتصريح . فلم نجد واحداً منهم ، يتناول المسألة (العلمانية) ويعالجها ، ويدعو الى اعتمادها ، حتى أن لفظ العلمانية لم يستخدمه أحد منهم .

أضف الى ذلك ، أن الاتجاهات العلمانية لم تكن لتصطدم مع أي أصل من أصول الاسلام ، الذي لطالما جاهروا بإيمانهم به ، وبأنه دينهم ، وأنه جزء مكون لحضارتهم . فعلمانية أعلامنا علمانية مؤمنة وليست ملحدة .

ب ـ بين الأصالة والتغريب

وعلى مستوى قطبي الأصالة والتغريب ، يمكن تسجيل الخلاصة الآتية :

1 ـ عاد هؤلاء الاعلام الى الأصول ليظهروا أن ما في هذه الأصول لا يعارض ما لدى الغرب من مبادىء دعوا الى اقتباسها لبلوغ ما بلغه من تقدم ، فحاولوا بذلك إثبات أن ما في أصول دينهم لا يعارض ما لدى الآخرين .

ذلك أن تعليم المرأة ، وتحرير الفكر من الغيبيات ، وبناء الدولة على مبادىء النفع الاجتماعي ، والفصل بين ما هو سياسي وما هو ديني ، وإصلاح التربية ومناهج التعليم والمطالبة بالديمقراطية كلّها مسائل اهتم بها كتابنا . وتصدوا لمعالجتها في ضوء فهم جديد للتراث وطرح جديد في إيجاد الحلول وإن كان التمثّل بأوروبا مرتكز هذا الطرح الجديد ، إلا أنه إتسم بالصدق والامانة عند معظم هؤلاء الكتاب ، بعيداً عن

تحريف المميّزات الحضارية لبلادهم .

فما كتبه علي عبد الرازق يعد محاولة صادقة لاعادة انتاج الوعي التاريخي الاسلامي على قاعدة أن معارضة إحياء دولة الخلافة لا يعني الخروج على الاسلام أو تسليماً مطلقاً بحضارة الغرب . ورفض الحكومة الدينية والمطالبة « بمعارضة منظّمة » محمية بالدستور عند خالد محمد خالد ليس انتقاصاً من الدين وتعظيم ما لدى الغرب والشرق من قيم ومبادىء . وطرح لطفي السيد للمذهب الحري كمبدأ لبناء الدولة القومية في مصر لا يفهم منه الاستغناء عن الشرع ، فالمجتمع الديني أفضل من المجتمع « اللاديني » عنده . ودعوة قاسم أمين لتكوين المرأة المصرية على غرار ما حصل للمرأة الأوروبية لم يكن القصد منه محاربة الاسلام وتحميله مسؤولية التخلف الذي تعاني منه المرأة في مصر . وإدخال إسماعيل مظهر لمذهب النشوء والارتقاء الى بلاده في ثوب الايمان ينمّ عن اقتناع بأن لا تعارض بين تطور العقل والاسلام . وعند طه حسين نتلمس روح التجديد في الدعوة الى اقتباس « روح الحل » لمعضلات التربية في مصر عن أوروبا على قاعدة وحدة العقل . ولكن من حقّنا أن نتساءل لماذا اعتبر أن هوية مصر الثقافية جزء من الهوية الثقافية للبحر المتوسط من غير أن يكون مضطراً إلى ذلك لتسويغ الاقتباس عن أوروبا ؟

2 ـ ومن كل ما تقدم ، نصل الى نتيجة عامة ، نقررها على هذا النحو : إن آراء هؤلاء الاعلام في رسم شرائط النهضة، وإحراز التقدم الحضاري لمصر على مدار نصف قرن ، هي آراء علمانية ، متصالحة مع الاسلام ، لا تحاول القفز فوقه ، ولا تسعى إلى الغائه ، إنّما تشق طريقها ، كحلول لأزمات المجتمع العربي الاسلامي ، في البيئة الاسلامية عينها ، وفي لحظة محدّدة من الزمن ، على قاعدة أن لا تعارض بين الاسلام ومبادىء العقل الوضعي أياً تكن جنسيته وهويته .

صحيح أن هؤلاء الكتاب كافة دعوا للأخذ عن أوروبا ، والتمثل بها ، لكن حرصهم على الحفاظ على الشخصية القومية لمصر أبعد عنهم الوقوع في التغريب ، وحافظ على أصالة فكرية تمثّلت في الجديد وابتكار المخارج للعلاقة المأزقية بين التراث والمعاصرة . فلم تكن علمانية هؤلاء طرحاً دخيلاً على الفكر العربي ، إنّنا تلمسنا بداياته في الأفكار التي نادت بتأسيس نظام الملك في الاسلام على قواعد العقل .

وشكّلت آراء كتاب هذه الدراسة امتداداً فعلياً لطريقة تعاطي العقل العربي الاسلامي مع حضارة الآخرين ، بدءاً من أواخر العصر الأموي ، وصولاً الى عصر النهضة ، مروراً بعصر الازدهار العربي في العصر العباسي ، الى أيامنا هذه . فجاءت

كتاباتهم تحمل في طيّاتها تصوّراً للخروج من مأزق التخلف مؤداه أن قيام التمدن العربي الجديد لا بد وأن يتناظر مع التقدم الحضاري الأوروبي والغربي في طوره الراهن ، ولو كان على أسس لا دينية ، من غير أن يعني ذلك انتقاصاً من الدين أو خدمة أغراض استعمارية .

وبعد ، فالجديد الذي قدمه هذا الكتاب يمثل في الكشف عن جانب من جوانب التجديد في الفكر العربي الاسلامي الحديث والمعاصر الذي انتهجه نفر من كتاب النهضة العربية في النصف الأول من القرن العشرين ، والدعوة الجريئة الواضحة للأخذ عن أوروبا والتمثل بها دون حرج أو تردد لتحقيق تقدم بلادهم .

لقد وصفنا هذا التجديد في التفكير بالعلماني ، وأظهرنا أصالة في الطرح الذي نجم عنه ، من غير أن يتعرّض للاسلام كمعطى حضاري في الشخصية القومية المصرية .

كما وأن الدراسة أثبتت أبعاداً إنسانية وحضارية في هذا الطرح . وأكدت قدرة العقل العربي على مواكبة روح التطور .

ملحق

ثبت هوية لأعلام الكتاب

هنا ، ثبت هوية لأعلام الكتاب ، رتبناه وفق فصول الدراسة . والغرض منه كشف الجوانب الشخصية والعوامل المؤثرة في فكر هؤلاء ، علها تلقي ضوءاً كاشفاً على الظروف المحيطة بولادة أفكارهم .

1 ـ قاسم أمين : (1865 ـ 1908)

ولد قاسم أمين عام 1865 في صعيد مصر لأب تركي وأم مصرية . كان أبوه أمين بك ابن أمير من أمراء الأكراد . جاء الى مصر في عهد اسماعيل باشا وانتظم في الجيش المصري ، ورقي فيه الى رتبة أميرالاي ، وتزوج بكريمة أحمد بك خطاب أخو إبراهيم باشا خطّاب « فولدت له أولاداً أكبرهم قاسم »[1] .

« ربي كما يربى أمثاله من أولاد الوجهاء ، وتثقف في مدارس الحكومة المصرية ، وكان ممتازاً من صغره بالذكاء وحدة الذهن ، ولما أكمل دروسه كان في جملة الذين اختارتهم الحكومة للارسال في أوروبا يتعلّمون على نفقتها ، فدرس الحقوق في فرنسا وعاد الى مصر سنة 1885 ، فتعين وكيلاً للنائب العمومي في محكمة مصر المختلطة وما زال يرتقي حتى صار مستشاراً في الاستئناف »[2] . وكان يومئذٍ في الحادية والثلاثي من عمره[3] .

وعام 1894 تزوج من زينب ابنة أمير البحر التركي أمين توفيق ، وكان صديقاً لوالده[4] .

(1) جرجي زيدان ، مشاهير الشرق ، ص 68 .
(2) م . ن . ، ص 69 .
(3) محمد عمارة ، قاسم أمين وتحرير المرأة ، ص 27 .
(4) م . ن . ، ص 29 .

وفي 12 تشرين الأول سنة 1861 ، تولى سكرتارية الاجتماع الذي عقد بمنزل سعد زغلول ، والذي صدر عنه البيان الشهير الموجه للامة يدعوها للاسهام في انشاء الجامعة الاهلية المصرية . عام 1883 ، استقر السيد جمال الدين الأفغاني والامام محمد عبده في باريس وأصدر مجلة « العروة الوثقى » . وفي هذه الأثناء عادت صلات قاسم أمين مع الأفغاني ومدرسته فكان « المترجم » الخاص بالامام محمد عبده في باريس[5] .

توفي في 23 نيسان سنة 1908 ، وهو في الثالثة والأربعين من عمره[6] .

وفي فرنسا قرأ قاسم لمفكري أوروبا الكبار ، ومن بينهم نيتشيه ، وداروين وماركس . كما حاول الاقتراب من المجتمع الفرنسي وإقامة الصلات مع نمط حياة الفرنسيين .

كان تلميذاً للشيخ محمد عبده ، آمن بضرورة تحرير الفكر الديني عند المسلمين واعتبر أن إصلاح الأمة يكون بصلاح العائلة والعائلة تكون كما تكون المرأة ، فوجه عنايته الى صلاح المرأة المسلمة .

في سنة 1900 ، ظهر كتاب « **تحرير المرأة** » وأتبعه بعد عام بكتاب آخر ، هو « **المرأة الجديدة** » 1901 ، دافع فيه عن كتابه الأول ، ورد على ما وجّه اليه من نقد .

ومن مؤلفاته أيضاً : **كلمات** وهي عن « مذكرات نفسية » ، **أسباب ونتائج** ، **أخلاق ومواعظ** ، **المصريون** (الرد على دوق داركور) ، **إنشاء الجامعة** ، **الامام محمد عبده : أخلاقه وفضائله وإمامته** .

2 ـ إسماعيل مظهر (1891 ـ 1962)

ولد ببرقين ، إحدى قرى الدقهلية ، سليل أسرة نبضت بالعلم والهندسة . كان أبوه وجده لأبيه مهندسين ، تولى ثانيهما رئاسة مجلس شورى القوانين .

تعلم في مدرسة الناصرية التي كانت مخصصة لابناء الأسر الارستقراطية وأنهى دروسه في المدرسة الخديوية . ثم عكف على القراءة والمطالعة وتعلّم اللغة الانكليزية فحصّل بواسطتها ثقافة غربية رفيعة المستوى . وحضر في الأزهر درس الأدب على الشيخ علي المرصفي .

إتّجه الى دراسة علم الاحياء ، فعكف على قراءة مذهب داروين في النشوء

(5) م . ن . ، ص 20 .

(6) م . ن . ، ص 28 . جرجي زيدان يقول أن الوفاة في 21 نيسان (م . س .) .

والارتقاء ، وترجم كتابه (أصل الأنواع) 1918 الى العربية ، ثم أقام عليه دراسة في كتابه (**ملقى السبيل**) 1924 الذي ردّ فيه على المذهب المادي عند شبلي الشميل ، وعلى (رسالة الدهريين) لجمال الدين الأفغاني . اشتغل بالصحافة منذ شبابه الباكر ، فأصدر وهو طالب جريدة الشعب « عام 1909 ، وفي شهرْ أيلول 1927 أصدر مجلة (العصفور) وكانت ميداناً للاصلاح والدعوة الحرة في الأدب والشعر والاجتماع والفكر . وتولى عام 1945 رئاسة تحرير مجلة « المقتطف » بعد أن تخلى عنها فؤاد صروف . ثم تحوّل الى دراسة اللغة العربية فألف كتاب تجديد اللغة العربية ، ووضع قاموس (الجمل والعبارات الاصطلاحية) 1950 ، وقاموس النهضة 1954 . انتخب عام 1961 عضواً بمجمع اللغة العربية . رأس تحرير الموسوعة العربية الميسّرة (1959 ـ 1961)[1] .

3 ـ أحمد لطفي السيد (1872 ـ 1963)

أبصر النور في بلدة برقين الصغيرة من أعمال مركز السنبلاوين بمديرية الدقهلية عام 1872 م . لم تكن أسرته على هامش الاحداث التي شهدتها مصر في تلك الآونة ، إنّما على العكس من ذلك فوالده « سيد باشا أبو علي » كان عمدة القرية .

درس القرآن في مسقط رأسه ، ثم قصد مدرسة المنصورة الابتدائية ، وفي سنة 1885 ، التحق بالمدرسة الخديوية في القاهرة حيث نال البكالوريا ، عام 1889 ، والتحق في السنة نفسها بمدرسة الحقوق ، ليحصل منها على إجازة بعد خمس سنوات ، التحق بخدمة القضاء إثر تخرّجه من الجامعة ، ورقي الى وظيفة مساعد نيابة عام 1896 . فوكيل نيابة ، إلّا أنه ما لبث أن استقال من منصبه عام 1905 ودخل الحياة العامة ، كعضو مؤسس لحزب الامة ورئيس لتحرير الجريدة من 1906 ـ 1914 . عيّن عام 1920 استاذاً للفلسفة فيها ، فمديراً عاماً لها عام 1925 ، ثم وزيراً للمعارف عام 1928 . عيّن عضواً بمجمع اللغة العربية عام 1940 ، ثم رئيساً للمجمع بين 1945 ـ 1963 .

كما اشتغل السيد بالحقل الدبلوماسي ، فعيّن وزيراً للخارجية 1946 ، فنائباً لرئيس الوزراء ، فعضواً في مجلس الشيوخ .

تأثر السيد بتكوينه العقلي والفكري بثقافة القرآن ، وثقافة القانون والفكر

---

(1) اعتمدنا في هذه الترجمة على :

1 ـ مصادر الدراسة الأدبية ، ج 2 ، قسم ثاني ، ص 1237 ـ 1243 .

2 ـ الموسوعة العربية الميسرة ، ص 160 .

الأوروبي والفرنسي منه بصورة خاصة ، فضلاً عن أن العلوم المنطقية والفلسفية كان لها تأثيرها الجوهري على مجمل بنائه الفكري ، وبالتالي منحى عطائه . فقد تأثر بإثنين من أبرز فلاسفة المشرق العربي الاسلامي في القرون الوسطى : إبن رشد وابن سينا . وتأثر بفلسفة أرسطو ، وفلسفة كنط ، وفلسفة جون ستيورات مل « صاحب مذهب المنفعة » . وقرأ لداروين وتولستوي وغوستاف لوبون . لم يتفرّغ لطفي السيد لوضع مؤلف أو خط كتاب ، ما خلا مذكراته التي حملت عنوان « قصة حياتي » . أما مؤلفاته البارزة ، فهي عبارة عن مختارات عن كتاباته في الجريدة ، جمعها صهره إسماعيل مظهر . ونشرت بعنوان « **المنتخبات** » **في جزئين ، وجزء ثالث بعنوان** « **تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع** » ومجموعة أخرى بعنوان « **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر** »[1] .

4 ـ علي عبد الرازق (1888 ـ 1966)

ولد علي عبد الرازق في قرية من قرى مصر الوسطى عام 1888 ، ولما بلغ العاشرة من عمره دخل الجامع الأزهر ، فكانت السنوات الأولى التي قضاها في ذلك المعهد هي السنوات التي ختمت ما بين الشيخ عبده وبين الأزهر من صلات .

إستمع علي الى بعض دروس الامام عبده لوقت قصير ، ثم درس الشريعة علي الشيخ أحمد أبي خطوة ، الذي كان صديق الشيخ عبده ، وكان أيضاً من تلاميذ جمال الدين الأفغاني « وإن كان أقل ثباتاً على اتباع مبادئه »[1] .

دخل الى الجامعة المصرية . وبقي فيها لمدة عام أو عامين ، وذلك إبتداء من العام 1910 . وكان أهم ما تلقاه فيها محاضرات الاستاذ نالينو (Nallino) في تاريخ الأدب العربي ومحاضرات الاستاذ سانتلانا (Santlana) في تاريخ الفلسفة . .[2] .

وفي سنة 1911 ، حصل على شهادة العالمية من الجامع الأزهر ، وفي العام التالي ألقى في الأزهر محاضرات في البلاغة وتاريخ تطوّرها .

---

(1) اعتمدنا في هذه النبذة على :

1 ـ أحمد لطفي السيد حسين فوزي النجار ، ص 200 ـ 202 .

2 ـ الموسوعة العربية الميسرة ، ص 62 .

3 ـ مصادر الدراسة الأدبية ، ج 3 ، قسم أول ، ص 582 .

(1) آدمس ، تشارلز ، الاسلام والتجديد في مصر ، ص 235 .

(2) م . ن . ، ص . ن .

وفي أواخر سنة 1912 ، سافر علي عبد الرازق الى انكلترا . وبعد عام قضاه في درس اللغة الانكليزية التحق بجامعة اكسفورد ليتابع الدراسة فيها للحصول على درجة علمية في الاقتصاد والعلوم السياسية »[3] .

عاد الى وطنه ، عندما نشبت الحرب الكونية الأولى، وعيّن في سنة 1915 قاضياً في المحاكم الشرعية ، واشتغل أولاً في محكمة الاسكندرية ثم في غيرها من محاكم الأقاليم .

كان علي عبد الرازق خلال مدة إقامته في الاسكندرية يلقي دروساً في الأدب العربي وتاريخ الاسلام في المعهد الاسكندري الملحق بالجامع الأزهر ويواصل في الوقت نفسه دراساته في تاريخ القضاء في الاسلام . فلما جاء عام 1925 نشر نتائج هذه الدراسات في كتاب وضعه عن الخلافة وسماه « **الاسلام وأصول الحكم** » .

5 ـ طه حسين (1889 ـ 1973)

ولد في الرابع عشر من تشرين الثاني عام 1889 ، في عزبة الكيلو ، ونشأ في مدينة مضاغة من أعمال محافظة المنيا بصعيد مصر . والده حسين علي كان موظفاً صغير في شركة السكر ، فقير الحال دون أن يكون معدوماً ، شديد الانهاك في تدبير الرزق لثلاثة عشر ولداً سابعهم طه . وكان الأب محبّاً للعلم يجهد لأن يرى أولاده فقهاء بالمدينة .

درس ، بادىء الأمر في كتاب اسلامي . ثم التحق بالأزهر عام 1902 ، ومكث فيه ما يقرب من عشر سنوات .

عام 1908 إنتسب الى الجامعة المصرية ، وفيها التقى بكبار الاساتذة المستشرقين أمثال : بالينو وسانتلانا وميلوني ، وعام 1914 نال درجة دكتوراه بالآداب ، كأول طالب مصري ينال هذا اللقب عن رسالته **تاريخ أبي العلاء المعرّي** . ثم إلتحق بالسوربون ، ونال عام 1918 الدكتوراه في الفلسفة عن رسالته : **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** .

وفي السوربون قرأ تاريخ الثورة الفرنسية ، ودرس القرآن على يد المستشرق كازانوفا (Kazanova) ، ودرس علم النفس على يد بيار جانيه .

ترك طه حسي ما يربو على أربعة وخمسين كتاباً في الأدب والرواية والفلسفة

---

(3) م . ن . ، ص 253 .

والتاريخ الاسلامي . ولعل أفضل انتاجه صدر خلال العشرين سنة الواقعة بين 1919 ـ 1939 . وأهم مؤلفاته : في « **الأدب الجاهلي** » ، « **ومستقبل الثقافة في مصر** » ، و« **حديث الأربعاء** » ، و« **نقد واصلاح** » ، و« **من بعيد** » ، و« **مرآة الاسلام** » ، « **الفتنة الكبرى** » ، « **علي وبنوه** » ، « **كلمات** » ، « **كتب ومؤلفون** » .

وكان كتابه في الأدب الجاهلي الذي بدأ كتابته في كانون الثاني 1926 وأنجزه في شهر آذار من العام نفسه ، محاولة علمية لوضع الأمور الثقافية في البلاد العربية في نصابها . ولئن كانت الضجة المعادية للكتاب ولمؤلفه قد أثمرت الى حد ما ، فإن المنهج العلمي الذي اعتمده ، والنتائج التي انتهى اليها باتت من المسلمات التي تلقن للطلاب والتلاميذ ويعتمدها النقاد وأهل الثقافة .

أمّا كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » ، فقد أتى ردّاً على جملة أسئلة كانت تشغل تفكير الجامعيين وأوساط المثقفين في مصر عشية مرحلة جديدة من تاريخها بعد نيل الاستقلال بموجب معاهدة 1936 .

تقلّب طه حسين في مناصب عدّة ، فبدأ حياته الجامعية عام 1919 استاذاً بالجامعة المصرية للتاريخ اليوناني والروماني القديم . وعيّن عام 1928 عميداً لكلية الآداب . وعام 1950 عين وزيراً للمعارف واستمر في منصبه حتى أقبلت الوزارة الوفدية في 26 كانون الثاني 1950 .

وبعد ثورة 1952 ، كتب في « الأهرام » والجمهورية التي تولى رئاسة تحريرها عام 1959 .

إنّ عقد الستينات والسنوات الثلاث الأولى من السبعينات لم تحفل بنشاط كتابي واضح لطه حسين ، لاعتبارات تتصل بتقدم السن وإنشغاله بعدد من المؤتمرات ، وربما موقفه من نظام الحكم الجديد .

في 28 تشرين أول من عام 1973 أغمض طه حسين عينيه . وعام 1975 ، نظمت وزارة الثقافة المصرية مهرجاناً تكريمياً له[1] .

6 ـ خالد محمد خالد (1920 ـ) :

ولد بإحدى قرى محافظة الشرقية بشمال مصر ، نال شهادة العالمية من جامعة الأزهر الشريف . شارك عام 1936 في المظاهرات الطلابية ضد الاحتلال الانكليزي .

---

(1) راجع ، حسين سعد ، الآراء التربوية عند طه حسين ، ص 1 ـ 14 .

صدر له أول كتاب عام 1950 بعنوان « **من هنا نبدأ** » ، وعام 1951 صدر له كتاب ثان بعنوان « **مواطنون لا رعايا** » ، تناول فيه مفاسد النظام الملكي المصري .

صدر له حوالي تسعة وعشرين كتاباً ، أبرزها : « **للديمقراطية أبداً** » ، و« **دفاع عن الديمقراطية** » ، « **هذا . . . أو الطوفان** » ، « **لله والحرية** » في ثلاثة أجزاء ، « **معاً على الطريق** : محمد ، والمسيح » ، « **أفكار في القمة** » ، « **كما تحدث القرآن** » ، « **كما تحدث الرسول** » ، و« **أزمة الحرية في عالمنا** » .

بقي منقطعاً عن الحديث في السياسة من أواخر الستينات حتى أوائل الثمانينات .

تنشر له صحيفة « الوفد » لسان حزب الوفد الجديد (أكبر أحزاب المعارضة المصرية) مقالاً أسبوعياً يظهر تقريباً بانتظام ويعالج فيه الشؤون السياسية الداخلية والعربية .

---

(1) ABOUAR ABEDEL MALEK; La pansée Politique arabe contemporaine, p. 172.

(*) النبذة عن حياة خالد محمد خاد مأخوذة من رسالة بعثها إليّ زميل مصري من القاهرة بناء لطلبي ، لذا أثبت نسخة عن الرسالة في الصفحة التالية .

فهرس المصادر والمراجع

1 ـ المصادر

أمين ، قاسم (ت 1908) . **المرأة الجديدة** ، القاهرة ، لا مط ، لا ت ، 224 ص .

ـ **الأعمال الكاملة** ، محمد عمارة . بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، جزءان ، 1976 ، 366 + 251 ص .

ـ **تحرير المرأة** . القاهرة ، دار المعارف ، لا ط ، 189 ص .

السيد ، أحمد لطفي (ت 1962) . **المنتخبات** ، جمع إسماعيل مظهر ، القاهرة ، دار النشر الحديث ، مطبعة المقتطف والمقطم ، لا ط ، جزءان ؛ 1937 ـ 1945 ؛ 334 + 168 ص .

ـ **تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع** . جمع إسماعيل مظهر . القاهرة ، دار المعارف ، للطباعة والنشر ، 1946 ؛ 139 ص .

ـ **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر** . مكتبة العرب ، لا ط ، 1946 ، 280 ص .

حسين ، طه (ت 1973) . **مرآة الاسلام** . القاهرة ، دار المعارف ، لا ط ، 1966 ، 311 ص .

ـ **مستقبل الثقافة في مصر** . بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، المجموعة الكاملة ، طبعة أولى ، 1973 ، المجلد التاسع ، 507 ص .

ـ **الفتنة الكبرى (عثمان)** . القاهرة ، دار المعارف ، الطبعة التاسعة ، 1976 ، 239 ص .

ـ **في الأدب الجاهلي** . القاهرة ، دار المعارف ، الطبعة الثانية عشرة ، 1977 ؛ 333 ص .

- **الأيام** . القاهرة ، دار المعارف ، 3 أجزاء ، الطبعة 65 ـ 26 ـ 24 ؛ 1977 ـ 1978 ؛ 152 + 184 + 165 ص .
- **من بعيد** . بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة الثانية ، 1980 ؛ 280 ص .
- **نقد واصلاح**. بيروت، دار العلم للملايين ، الطبعة الثانية ، 1980 ، 280 ص .
- **كتب ومؤلفون** ، بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة الأولى ، 1980 ؛ 317 ص .
- **رحلة الربيع والصيف** . بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة التاسعة ، 1981 ؛ 303 ص .
- **كلمات** . بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة الرابعة ، 1982 ؛ 136 ص .

خالد محمد خالد (   ) . **من هنا نبدأ** . القاهرة ، دار النيل للطباعة والنشر ، الطبعة الرابعة ، 1950 ؛ 224 ص .
- **أزمة الحرية في عالمنا** . القاهرة ،مكتبة وهبة ،الطبعةالأولى1964ـ 281 ص .
- **كما تحدث القرآن** ، القاهرة ، مكتبة وهبة الطبعة الثانية 1965 ؛ 171 ص .
- **لله . . . والحرية** . القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ، جزءان ؛ 1967 ؛ 183 + 171 ص .
- **خلفاء الرسول** . بيروت ، دار الفكر ، الطبعة الأولى ، 1979 ، 632 ص .

عبد الرازق ، علي (ت 1966) . **الاسلام وأصول الحكم** ، تحق . محمد عمارة . بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الثانية ، 1979 ؛ 192 ص .

مظهر ، إسماعيل (ت 1962) **ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء** . القاهرة ، دار العصور ، لا ط ، 1962 ؛ 348 ص .
- **وثبة الشرق** . القاهرة ، دار العصور للطباعة والنشر ، لا ط ، 1929 ؛ 61 ص .
- **الاسلام لا الشيوعية** . لا . م . ، دار النهضة العربية ، لا ط ، 1961 ؛ 139 ص .
- **تاريخ الشباب** . القاهرة ، لا ط ، سلسلة رسالة الفكر الحر ، لا ت ، 1964 .

- **في النقد الأدبي** . بيروت ، دار مكتبة الحياة ، لا ط ، 1965 ؛ 175 ص .
- **تاريخ الفكر العربي** ، بيروت ، دار الكاتب العربي ، لا ط ، لا ت ، 205 ص .
- **مقدمة كتاب حياة الروح في ضوء العلم** . لادموند سنوت . ترجمة مظهر ، القاهرة ، نيويورك ، مكتبة الانجلو المصرية ، مؤسسه فرانكلين للطباعة 1960 ؛ ص 1 ـ 9 + 218 ص .
- **مقدمة كتاب أصل الأنواع لداروين** . ترجمة مظهر . بيروت بغداد ، مكتبة النهضة ، 1973 ، 784 ص . مقدمة المترجم ص 1 ـ 100 .

2 ـ المراجع

كتب عربية

أمين ، أحمد (ت 1954) . **زعماء الاصلاح في العصر الحديث** ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، لا ت ، 359 ص .

أنطون ، فرح (ت 1922 م) . **إبن رشد وفلسفته** . بيروت ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ؛ 1981 ؛ 223 ص .

ابن رشد (ت 1198 / 595) **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** . بيروت ، دار المشرق ، الطبعة الثالثة ؛ 1973 ؛ 67 ص .

ابن خلدون (ت 1406 / 808) . **المقدمة** . بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الثانية ، 1979 ؛ مج أول ؛ 1295 ص .

البغدادي ، عبد القادر (ت 429 هـ / 1037 م) . **الفرق بين الفرق** . بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، الطبعة الثالثة ، 1978 ؛ أ ـ د + 355 + أ ـ ت ص .

البعلبكي ، أفرام . **منهجية في النقد : مدخل الى تاريخ الفكر العربي** ، بيروت ، دار الحداثة ، طبعة أولى ، 1984 ؛ 412 ص .

بهاء الدين ، أحمد ، تصدير كتاب **تحرير المرأة** لقاسم أمين ، القاهرة ، دار المعارف ص : 5 ـ 24 .

جدعان ، فهمي . **أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** . بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، طبعة أولى ، 1979 ، 607 ص .

الحافظ ، ياسين . **الايديولوجية التقليدية الاسلامية والايديولوجية التقليدية المسيحية في لبنان الآخر** (مؤتمر حول العلمنة والهوية العربية) . بيروت مؤسسة الدراسات والأبحاث اللبنانية ، الطبعة الأولى ، 1976 ؛ ص 101 ـ 104 .

حنفي ، حسن . **في فكرنا المعاصر** ، بيروت ، دار التنوير ، الطبعة الثانية ، 1983 ؛ 334 ص .
خوري ، رئيف . **الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)** . بيروت ، دار المكشوف ، الطبعة الثانية ، 1973 ؛ 387 ص .
دسوقي ، محمد . **أيام مع طه حسين** . بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، طبعة أولى ، 1978 ، 202 ص .
رضوان فتحي . **أفكار الكبار** ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1978 ؛ 317 ص .
زيدان ، جورجي (ت 1914) . **تاريخ مصر الحديث** . بيروت ، دار الجيل ، المؤلفات الكاملة ، طبعة جديدة ، 1982 ، مج تاسع ، حزيران ، 752 ص .
ـ **مشاهير الشرق** . بيروت ، دار الجيل ، المؤلفات الكاملة ، طبعة جديدة ، 1982 ، مج سادس عشر ، 767 ص .
زين ، نور الدين زين . **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان** . بيروت ، دار النهار للنشر ، طبعة ثانية ، 1977 ؛ 328 ص
ـ **نشوء القومية العربية** . بيروت ، دار النهار للنشر ، طبعة رابعة 1986 ؛ 234 ص .
زكريا ، فؤاد . **الصحوة الاسلامية في ميزان العقل** . بيروت ، دار التنوير ، الطبعة الأولى ، 1985 ؛ 228 ص .
زريق ، قسطنطين . النهج العصري : **محتواه وهويته . في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)** . بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1985 ؛ ص 365 ـ 383 .
السعيد ، رفعت . **حسن البنا (مؤسس حركة الاخوان المسلمين)** بيروت ، دار الطليعة الطبعة الثالثة ، 1980 ؛ 247 ص .
شراى ، هشام . **المثقفون العرب والغرب** . بيروت ، دار النهار للنشر ، طبعة ثانية 1978 ؛ 162 ص .
شمس الدي ، محمد مهدي . **العلمانية** . بيروت ، دار التوجيه الاسلامية ، طبعة أولى ، 1980 ؛ 223 ص .
صعب ، حسن . **المحاولات العلمانية في الدول الاسلامية المعاصرة** ، في 387 ص .

ـ **سلسلة محاضرات جامعة الروح القدس حول العلمانية** ، الكسليك ، 1965 ؛ ص 7 ـ 36 .

عطية ، نعيم . **معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة سنة الأخيرة في الفكر** العربي في مائة سنة ، بيروت ، منشورات الجامعة الاميركية ص 1967 ؛ ص 397 ـ 567 .

عمارة ، محمد . **قاسم أمين وتحرير المرأة** . بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، طبعة ثانية ، 1980 ؛ 259 ص .

ـ **دراسة في فكر الطهطاوي عن التمدن والسياسية والاجتماع في الأعمال الكاملة** ، راجع الطهطاوي ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1973 ؛ ص 9 ـ 249 .

عوض ، لويس . **تاريخ الفكر المصري الحديث (من الحملة الفرنسية الى عصر اسماعيل)** . القاهرة ، مكتبة مدبولي ، طبعة رابعة ، 1987 ؛ 415 ص .

كرم ، يوسف . تاريخ الفلسفة الحديثة . القاهرة ، دار المعارف ، الطبعة السادسة 1979 ؛ 478 ص .

ـ **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط** ، القاهرة ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة ، لا ت ، 232 ص .

محمد ، حسين . **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر** . القاهرة ، مكتبة الآداب ، لا ط ، لا ت ، ج 1 ؛ 367 ص .

المحافظة ، علي . **الاتجاهات الفكرية عند العرب (في عصر النهضة 1798 ـ 1914)** بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ، طبعة ثانية ، 1978 ؛ 276 ص .

منصور ، أديب . **مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام (1850 ـ 1948)** في الفكر العربي في مائة عام ، بيروت ، منشورات الجامعة الاميركية 1967 ؛ ص 82 ـ 148 .

مغيزل ، جوزيف . **العروبة والعلمانية** . بيروت ، دار النهار للنشر ، 1980 ، 195 ص .

محمود ، زكي جيب . **ثقافتنا في مواجهة العصر** . بيروت ، دار الشروق ، طبعة ثانية ، 1982 ، 306 ص .

ـ **تجديد الفكر العربي** . بيروت ، دار الشروق ، طبعة سابعة ، 1982 ؛ 386 ص .

النجار ، حسين فوزي . **أحمد لطفي السيد (أستاذ الجيل)** . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ، سلسلة الاعلام ـ 4 ؛ 1975 ؛ 346 ص .

كتب معرّبة

آدمس ، تشارلز . **الاسلام والتجديد في مصر** . نقله الى العربية عباس محمود . قدّم له مصطفى عبد الرازق . القاهرة ، مطبعة الاعتماد ، لا طبعة 1935 ؛ 294 ص .

كرانستون ، موريس . **اعلام الفكر السياسي** . بيروت ، دار النهار للنشر ، طبعة ثانية 1981 ، 121 ص .

لوتسكي ، **تاريخ الأقطار العربية الحديث** . ترجمة عفيفة البستاني ، بيروت ، دار الفارابي ، طبعة ثانية ، 1985 ، 511 ص .

هيرولد ، كيريستوفر . **بونابرت في مصر** . ترجمة فؤاد اندراوس ، مراجعة فؤاد محمد أحمد أنيس ، القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، 1967 ؛ 559 ص .

دوريات :

الأنصاري ، محمد جابر . **تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930 - 1970)** . في سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، 35 (تشرين الثاني 1980) 268 ص .

حداد ، غريغوار . **العلمنة استراتيجية أم تكتيك ؟ في مجلة آفاق** ، بيروت (عدد خاص ، حزيران ، 1978) ص 64 ـ 93 .

خليفة ، عصام . **مدخل الى تحديد العلمانية وتطورها في الغرب** ، بيروت في مجلة **الجندي** (نيسان 1982) ص 24 ـ 27 .

الخوري ، بولس . **الدين والعلمنة** ، **في مجلة آفاق** ، بيروت ، السنة الأولى (العدد الرابع ، نيسان 1974) ص 48 ـ 57 .

زيادة ، معن . **معالم على طريق تحديث الفكر العربي** . في سلسلة عالم المعرفة الكويت ، 115 (تموز 1987) 255 ص .

العلايلي ، عبد الله . **كلمة علمنة** ، **في مجلة آفاق** ، بيروت (عدد خاص ، حزيران ، 1978) ص 1 ـ 2 .

قباني ، عبد العزيز . **العلمنة والعروبة** ، **في مجلة آفاق** . بيروت ، (حزيران ، عدد خاص 1978) ص 48 ـ 62 .

رسائل جامعية

سعد ، حسين . **الآراء التربوية عند طه حسين** . رسالة لنيل الكفاءة

(الفلسفة) . لم تنشر ، الجامعة اللبنانية ، كلية التربية ، 1983 (أ ـ ج) 96 ص .

موسوعات ومعاجم

الموسوعة الفلسفية العربية الميسرة . إشراف : محمد شفيق غربال . القاهرة ، 1965 ؛ 2000 ص .

الموسوعة العربية الفلسفية رئيس التحرير معن زيادة . بيروت ، معهد الانماء العربي ، الطبعة الأولى ، 1986 ؛ مجلد أول ؛ 849 .

مصادر الدراسة الأدبية . ليوسف أسعد داغر . بيروت ، منشورات الجامعة اللبنانية 1972 ـ 1983 ؛ أربعة أجزاء ؛ 381 + 771 + 1620 + 755 ص .

محيط المحيط . للمعلم بطرس البستاني (ت 1883) بيروت ، مكتبة لبنان 1983 ، 994 ص .

المعجم الفلسفي . لجميل صليبا ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، جـ 1 ، الطبعة الأولى 1971 ؛ 765 ص .

معجم اللاهوت الكاثوليكي . لكارل رهز وهربرت غريملر . نقله الى العربية المطران عبده خليفة . بيروت ، دار المشرق ، 1986 ؛ 383 + 15 ص .

معجم الفلاسفة . بيروت ، دار الطليعة ، طبعة أولى 1978؛ 732 ص ، لجورج طرابيشي .

المراجع الأجنبية :

- Abdel Malek, Anouar. **La Pensée Politique Arabe Contemporaine.** Paris. Editions du Seuil, 1970, 270 p.
- Merad, All, Islah, **In Encyclopédie D'Islam,** Paris, G. P. Maisonnerve et Larose. S.A. 1978. tome IV; P. 147- 179.

فهرست

1993/1/445